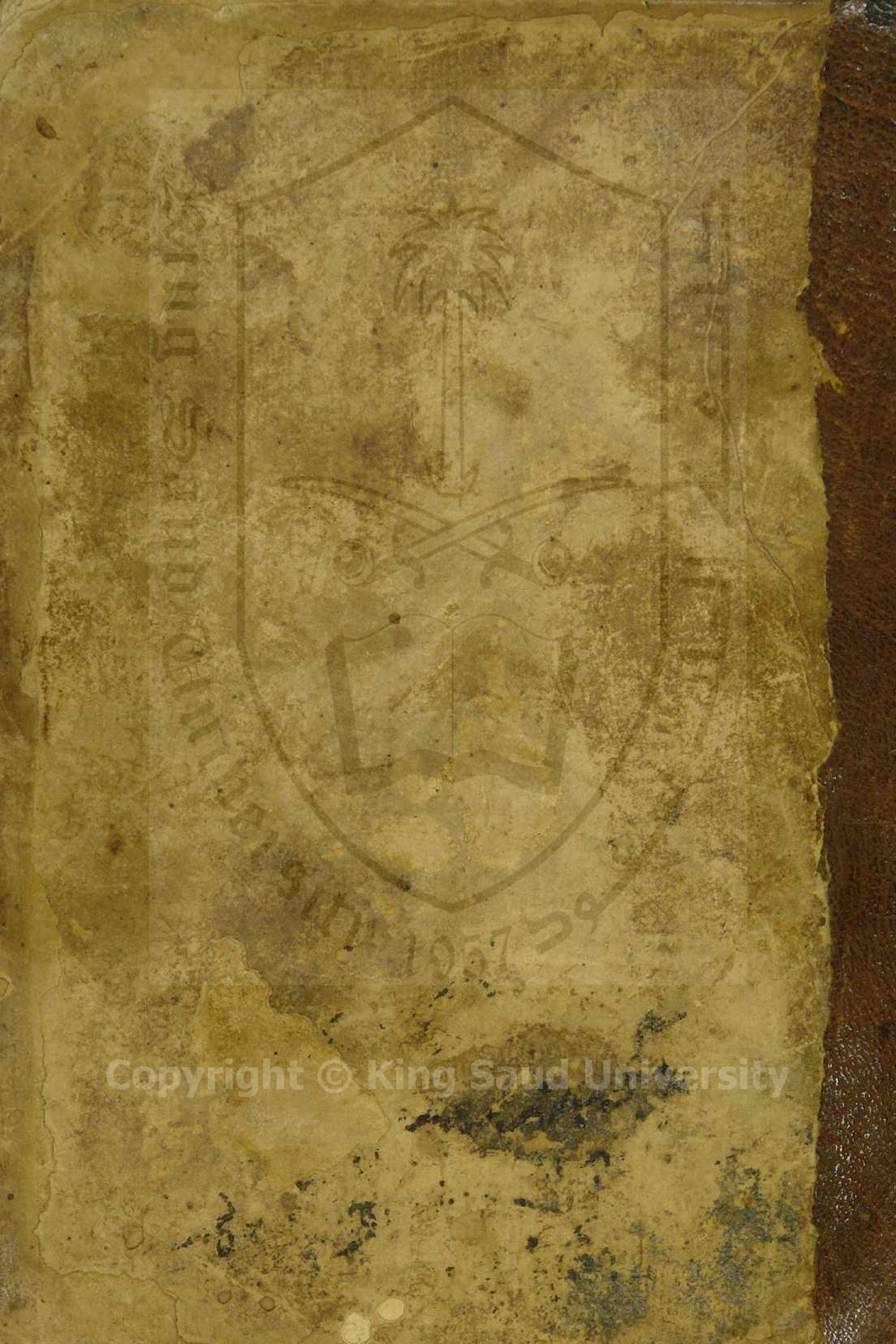
(حاشية على شرح السعد التفتازاني على العقائد النسفية) ، كتبه على السلانكي سنة ٩٦٥هـ.

١٠٨ ق ١٧ س ١٣×١٩سم

نسخة حسنة ، خطها تعليق حسن .

١ - أصول الدين أ- الناسخ ب - تاريخ النسخ





٤٣٠

الجادية

هي التي يتوقف عليها البلا تحرير المباحث وتوضيح المذاهب فلتجت اجزاء ثلثة مترتبة بعضها على بعض وهي البادي والاوسط والقاطع وهي المقدمات التي ينتهي الادلة والحجج اليها من الضروريات والمسلمات ومثل الدور والتسلسل كمال باشا زاده

معرفة الادلة ... الفوائد ...
كمال باشا زاده

فان قلت هل الحجة للوقوف ام لا قلت قد اختلف في ذلك والذي يقول انها مخلوقة ...

٥

قيمت ٤٠٠

قيمت ٤٨٠

هذا حاشية ابن ابي شريف
على عقيدة تفتازاني

قيمت ٥٩٠

وقد دخل في ملك اضعف العباد
حسين ابن علي الحنفي
١١٣٦

وقد دخل في ملك اضعف العباد ... في دمشق الشام ...

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الشارح بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله بدأ كتابه بالبسملة وعقبها بالحمدلة
اقتداء بالكتاب المجيد المفتتح بالتسمية والتحميد وعملا بالأثر المأثور والخبر
المشهور كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر وكل أمر ذي بال
لم يبدأ فيه بحمد الله فهو أجذم ومعنى ابتداء الأمر ذي البال باسم الله أن يقدم
به ويذكره بادئ بدء ويجعل أول عمل يتعلق ذكره فيتعقبه بما في تملك على ما هو
المعنى الشائع المتبادر من بدء الشيء بالشيء وقد نص عليه العلامة في الكشاف
ووقع عليه عمل أجلاء الكل والعقد من عهد رسول الله إلى يومنا هذا ولهذا قالوا
إن بين ظاهري الحديثين تعارضا إذ العمل بأحدهما يفوت العمل بالآخر فالباء فيه
للإلصاق مثله في قولك به داء وأقسمت بالله فإن البدء ملصق باسم الله إلصاق
الداء بالرجل والقسم بالله ولا يجوز حملها على الاستعانة إذ هي إنما تتصور في الأمور
التي لها شأن وخطر من حيث إن الحديث أفاد أنها خداج لا يعتد بها شرعا وأن
نقصان ما لم يصدر باسم الله فكان بمنزلة آلة يستعان بها في إتمامها وأما البدء
ومحقرات الأمور فلا يتصور فيها ذلك لتمامها بدونها ونزهنا وتشريفا تنبيها على
العباد وصونا لذكر الله تعالى عن الابتذال ولا على الملابسة لأن باء الملابسة
تفيد تلبس فاعل الفعل الذي وقع في حيزه أو مفعوله بمجرورها حال تلبسه
لذلك الفعل كما في قولك خرج زيد بعشيرته واشتريت الفرس بسرجها وإنما

بأداة وإنما يكون المعنى وجوب تلبس الفاعل بذكر اسم الله حال تلبسه بفعل
أول جزء من الأمر المشروع فيه فيفوت المعنى المراد على أنه قد لا يمكن ذلك
في بعض الأفعال كالتلاوة والأكل والشرب ومنشأ الاشتباه ما قيل
من أن تعلق اسم الله بالفعل المقصود في قول الفاعل باسم الله تعلق الاستعانة
أو الملابسة فظن أن الحال في لفظ الحديث على ذلك حتى قيل لا تعارض
بين الحديثين إذ يمكن الاستعانة في عمل واحد بأمرين وكذا الحق [illegible]
في التلبس به ككتاب تقسيف ثم إن الآية الكريمة المبتدأ بها كتاب الله
في بيان المعنى الحقيقي وكيفية العمل كما حيث وصف الله تعالى فيها الثناء والتيمن
باسمه بكونه معطيا لجلائل النعم ودقائقها ثم أتى بالحمد الذي هو الوصف الجميل
قبل الفراغ عن أمر التسمية فظهر أن التسمية لكونها ذكر الذات يجب تقديمها
بوجه ما على الحمد الذي هو ذكر الوصف قدر ما يندفع به ضرورة امتناع
الجمع بينهما في البدء بالحمد إضافيا قريبا من الحقيقي وأما جعل الابتداء أمرا
عرفيا ممتدا فلا حظ له فيه وقد أجيب عن حديث التعارض بوجوه أخر
غير طائل لا نطيل الكلام بذكرها (قوله) المتوحد بجلال ذاته أي المستبد بمعنى
توحد فلان برأيه أي تفرد به والمراد بجلال ذاته تنزهها عن سمات النقص
وغيره وأنه تعالى بما فيه من وصمة الإمكان لا يخلو عن النقصان وأصل تفعل فيه أن
يكون للمعنى المستعمل كأن المتوحد [illegible] طالب ... ولم يرض بشركة غيره

العطش بركة الابل وانما كان ذلك من ضيق العطن الا ان الاشتغال العربية في مثل توصيفه بان يكون بمعنى التنبيه والمقام ينادي
على عدم بانه وارد على هذا الاستعمال فاخراجه عنه بنوعه مقامه لا يكون الا لقصد زائد على توجيه صيغة التفعيل بمعنى لم
المقام و اصل الاستعمال قوله انما كان المقام نائب عما ذكره لان جلال الذات بالمعنى المناسب المشهور للمقام يتناول تنزيهه عن
عن وجوه التركيب وان اريد مطلق العظمة لا يكون لعطف كمال الصفات عليه كثير معنى وبالجملة فيكون هذا الكلام على هذا
التوجيه كلاما غثا ركيكا من الكلام المولدين شبيها بالكلام ...
ثم اشتق الادباء ... فابتدأ بتكلم بالتزكية ...

ثم شاع فاستعمل في كل من انفرد بشيء وحمله على معنى التكلف ثم جعله
من قبيل تحلم الحليم اي بلغ اقصى جهده في فعل الحلم ليفيد ضربا من المبالغة و
جعل الياء في تحلال ذاته للملابسة من ضيق العطن في معرفة اللغة حتى ان بعض
بعضهم لتنقل منها معنى سوء الصيرورة من غير صنع ومثله بتحجر الطين وفسره
بانه صار بحجرا بلا عمل ومدخل من الغير وقال ومنه التكون والتولد ولم يشهد
بصحة ما ذكره نقل ولا دل عليه استعمال وتحجر الطين لم يثبت من العرب بل
المستعمل عندهم استحجر الطين ومعناه تحول الفاعل الى اصل الفعل فان الطين
تحول الحجر او بعبر عن هذا المعنى بالصيرورة نعم يستعمل عند الحكماء والاطباء
تحجر الماء وتجمد المادة ويريدون به حصول اصل الفعل للفاعل على تمهل وتدرج
كالتجرع والتعلم ومنه التكون والتولد قوله وكمال صفاته اراد صفاته
الثبوتية وكمال الصفات لحقيقة وهي التي يتبادر اليه الفهم عند اطلاق الصفات في عرفهم مثل
العلم والقدرة والارادة وكمالها دوامها وعمومها وعدم تناهيها على ما سنقف عليها ولا شك
ان صفات المخلوقين ولتنزه وتجردت مثل العظموت في الوزن وقريب منه
في المعنى يقال فيه جبروت اي كبر واراد بنعوت الجبروت صفات الافعال
والشوائب الادناس والاقذار والشوب بمعنى الخلط والسمات جمع سمة مصدر
وسمت الشيء اذا اثرت فيه بكي استعملت فيما حصل بالوسم ثم شاعت
في كل علامة وفي عطف السمات على الشوائب مبالغة في وصف افعاله تعالى بالاحكام

ما بالاحكام والاتقان والتوائها عن وجوه الخلل والنقصان قوله والصلوة لما كان
سعادة الدارين منوطة بمعرفة الاحكام الشرعية والعمل بها وكان اخذها
من جهة النبي عم ووصولها الينا من آله واصحابه رضوان الله عليهم اجمعين صار
الصلوة عليه اصالة عمن سطع الصبح ارتفع والبينة الحجة الواضحة ولا يبعد ان
يكون المراد بالبينات آيات القرآن وبالحجج ما عداها من المعجزات وفي افراد سطوع
الساطع وجمع الحجج دلالة على ان الحجج مع تعددها في ذاتها يجمعها معنى السطوع
ويشملها بطريق التواطؤ ولو ادعاء وكذا الحال في واضح البينات وضمير
الحجج والبينات راجع الى النبي عم ورجوعه الى الله تعالى كما توهم بعيد في اللفظ
ركيك في المعنى لان اضافة الشيء ... في معناه انما هي باعتبار مفهوم المضاف
فيكون المعنى حينئذ المؤيد بحجج الله اي الدالة على الوهيته والمقصود انه عليه السلام
مؤيد بالحجج الدالة على نبوته فيختل الكلام ولا يتضح المرام وفي وصف الآل والاصحاب
بهداة طريق الحق وحماته اشارة الى وجه الصلوة عليهم وان طريق الحق يحتاج
الى من يحميه ويذب عنه وفيه رمز الى مباحث الامامة فتلخص لك مما سلف انه
ضمن خطبته الاشارة الى مقاصد الفن على الترتيب المعتبر فيه من مباحث الذات
واقسام الصفات والنبوة والامامة رعاية لبراعة الاستهلال قوله
وبعد فان اما لما كان متضمنا معنى الشرط ... ما قبله عطف قصة على قصة والجامع ان ما سبق
تمهيد للتصنيف وهذا بيان لسببه والعامل في الظرف ما يفهم من السياق

من مثل قولك اعلم او الامر جار على ما سبق اليك و دخول الفا مبني على توهم
اما اجرا للموهوم مجرى المحقق وايا ان يكون مفصولا عنه فصل الخطاب وهو نوع
من الاقتضاب ويقرب من التخلص واما مقدرة و الفاء من قرايتها و دالة على مكانها
وهي العاملة في الظرف والواو مزيدة تقويضا من صورة اما و تزيينا للفظ
ولا يجوز الجمع بينها وبين اما وما وقع في عبارة المفتاح من قوله واما
بعد فان خلاصة الاصليين فليس من الاقتضاب في شي بل ذلك قد لكنه
لما سبق وضبط اجمالي بعد بيان تفصيله بمنزلة لن يقال و بالجملة والواو
فيه للعطف وفائدة اما تاكيد مضمون الكلام واستدرار اصغاء السامع
وتفصيل المجمل الواقع في ذهنه فتامل **قوله** واشرف قواعد عقايد الاسلام
وهو الدين المنسوب الى نبينا ع م وعرف الدين بانه وضع الهي سائق لذوي
العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات ولا شبهة في انه يشتمل على اعتقاد
حقه واعمال صالحة والاعتقادات كما سيجي منها ما يقصد به العمل ومنها ما يقصد
نفس الاعتقاد و القسم الثاني هو المراد بعقايد الاسلام وهي قواعد لما يبنى
هو عليها وانما كان هذا الفن اساسها مع انها من مسايله لكونه عبارة
عن الملكة التي يتوسل بها الى معرفتها وستقف على تتمة هذا الكلام وهذه
القرينة اشارة الى قول صاحب المواقف في عد منافع الفن الثالث حفظ
قواعد الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين و القرينة السابقة الى قوله

الى قوله والرابع ان يبنى عليه العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤول اخذها
واقتباسها و ذلك لانه ما لم يثبت صانع قادر مرسل الرسل منزل
الكتب لم يثبت كتاب ولا سنة ولا ما يتفرع عليهما من العلوم الشرعية
كالتفسير والحديث والفقه وقد تحقق مما قررنا ان اضافة القواعد الى العقايد
بيانية وانهما متحدان بالذات متغايران بالمفهوم والاعتبار يفصح عن ذلك
لفظه في شرح المقاصد حيث عرف الكلام بانه العلم بالقواعد الشرعية
الاعتقادية المكتسبة عن الادلة اليقينية ثم قال وهذا هو معنى العلم بالعقايد
الدينية عن الادلة اليقينية فحري بك ان لا تركن الى شي مما يتكلفونه في هذا المقام
ويتعسفون لتوجيه الكلام **قوله** هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام
لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق معناه اللغوي
في اغلب اجزائه واشرفها وتسميتها بالكلام لمناسبة اعتبرت بينه وبينها
على ما سيجي تفصيلها جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام
سمة لها يعرف بها وعلامة يدل عليه رعاية لهذه النكتة **قوله** المنجي عن غياهب
الشكوك اشارة الى منفعة ثالثة للفن وهي للطالب بالنظر الى قوته النظرية
كالمنفعة الثانية بالنظر الى اصول الدين والاولى بالنظر الى فروعه والغياهب
جمع غيهب بمعنى الظلمة فذكر الظلمات مع الاوهام مجرد تفنن **قوله** وان المختصر
شروع في بيان شرف الكتاب المشروح والهمام الملك العظيم والمقصود بيان

علو درجة المصر في العلوم الاسلامية تمهيدا لما هو بصدده والدين والملة متحدان
بالذات متغايران بالاعتبار فان الوضع الالهي المذكور باعتبار انه يدين له
الناس اي يطيعه يقال له دين وباعتبار انه طريقة يسلكونها ويجتمعون
عليها يقال له ملة يقال طريق ممل اي مسلوك وملمت الثوب اذا خاطته خياطة
وجمعت قطعه **قوله** دار السلام هي الجنة سميت بها لان اهلها يحيي بعضهم بعضا
بالسلام قال الله تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم
عقبى الدار وايضا يشرف تكرمة تنال اهل الجنة سلام قولا من رب رحيم
وقيل لان من دخلها سلم من الآفات وعن قتادة رضي ان السلام هو الله تعالى
ودار الجنة فالسلام في الوجه الاول اسم من التسليم بمعنى التحية وفي الوجه
الثاني مصدر سلم وفي الوجه الثالث بجميعها لكنه استعمل بمعنى التسليم من النقائص
او بمعنى المسلم في الاولى والعقبى **قوله** يشتمل من هذا الفن على غرر الفوائد غرة
كل شيء اكرمه وهي في الاصل بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم وفرايد
الدرر كبارها واحدها فريدة واراد بالفصول العبارات التي يفرد كل واحد
منها بمسئلة من مسائل الفن فهي باعتبار ما في ضمنها وتدل عليها من تلك المسائل
قواعد لدين الاسلام بها قيامه وعليها بقاؤه وعطف الاصول على القواعد
قريب من التفسير او انواع الشيء تضاعيفه واحدها ثني يقال انفذت كذا
ثني كتابي اي في طيه واراد بالنصوص الالفاظ المستعملة في معانيها

الوضعية المتبادرة والمراد من اليقين النيقض اي ما من شانه ان ينتقض ونقى
الشيء صفوته وخالصه فنقيها ثم يعني تلك النصوص باعتبار مدلولاتها اخبار
المسائل التي يجب اتقانها وتنقيح الجذع تشذيبه وهو قطع ما تفرق من اغصانه
ولم يكن في لبه والتهذيب التطهير **قوله** فما ولت اشار بالفاء الى ترتب ما بعدها على
محاولة الشرح الموصوف مسبب عما قبلها من شرف الفن وجلالة قدر
المختصر والمعضل بكسر الضاد المشكل من اعضل الامر وتوجيه الكلام ابداء
وجه ذلك اذا لم يكن ظاهرا وتحقيق المسائل اثباتها بالبرهان وتقريرها ذكرها
وجعلها في قرارها وتدقيق الدلائل تطبيقها على المدعى وتحريرها تخليص العبارة
عنها والكشح ما بين الخاصرة الى الخلف وهو اقصر الاضلاع يقال طوى فلان عني
كشحه اذا قطعك كانه اخرج ذلك عن داخله ويقال طويت كشحي على الامر
اذا اضمرته وسترته والتجافي التباعد واراد بالاطناب الزيادة على القدر الذي
يتضح به المعنى المراد وبالاخلال النقص عنه **قوله** وهو حسبي ونعم الوكيل ذكر في شرح
التلخيص ان جملة ونعم الوكيل عطف اما على جملة وهو حسبي وهو من عطف الجملة
الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية واما على حسبي وهو عطف الجملة
على المفرد وان صح باعتبار تضمن المفرد معنى الفعل لكنه في الحقيقة من عطف الانشاء
على الاخبار ولم يرد بما ذكر ان هذا العطف غير صحيح بل غرضه التنبيه على انه لا بد
من تامل لتوجيهه وتعمل لتصحيحه ولقد صرح بذلك فيما نقل عنه حيث قال المقصود

قوله في الجملة التي لها محل من الاعراب الخ لا بد ان يدل على جواز العطف بلا تأويل وانه يدل على جوازه في الجملة حتى لو لم يمنع منه مانع لم يجز العطف مطلقا والآية المذكورة لا يدل على جواز العطف بلا تأويل بل النكتة انما هي للعطف بالتأويل وبلا تغير الاسلوب فان قيل لما وجد العطف كان الاولى حمله على الظاهر لان التأويل خلاف الاصل قلنا عطف الجملة على المفرد ايضا خلاف الاصل التغير وبالجملة موافقة الكلام الثقات وكلام المعترض مطابقة له غير مؤيد بدليل يدل على صحته حسن رحمه الله

بذلك بيان الواقع لا الاعتراض ويؤيده استعماله في تركيبه ووجه العطف الاول بعض المحققين بان قدر في المعطوف مبتدأ بقرينة ذكره في المعطوف عليه وجعله خبرا عنه بالتأويل المعروف في وقوع الانشاء خبر المبتدأ فصار جملة اسمية خبرية معطوفة على مثلها بلا محذور ووجه العطف الثاني بان لا يتضمن المفرد المعطوف عليه معنى الفعل فلم يكن في قوة الجملة فلم يلزم عطف الجملة الانشائية على الاخبارية بل على المفرد وقال لا محذور في عطف الجملة على المفرد ولا في عكسه بل يحسن ذلك اذا روعي فيه نكتة ثم قال لا امتناع في عطف الجملة الانشائية على الجملة الاخبارية في المحل التي لها محل من الاعراب لكونها واقعة مواقع المفردات لا بحسب تشبيهها واتى بالنقل من العلامة واستدل عليه بوروده في افصح الكلام قال الله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان هذه الواو ليست من المحكي اذ لا مجال للعطف فيه الا بارتكاب تأويل بعيد لا للسعف الى مثله بل من الحكاية فيكون الآية حجة على ما ذكرنا قال وليس هذا الجواز مختصا بالجملة المحكية بعد القول لانك لا تشك من به مسكة في حسن قولك زيد ابوه عالم وما اجهله وعمرو ابوه بخيل وما اجوده وقد نوقش في كلامه بجعل الواو من المحكي اذ يمكن اجراء التوجيهين السابقين فيه وايضا حسن المضروب من غير تقدير المبتدأ في المعطوف ثم وجوابه لئن امكان الاجراء المذكور مبني على كون حسبنا خبرا ما بعده يعرف ذلك من له دربة في معرفة اساليب الكلام وقد صرح به كلام

ووجهه انه على تقدير كونه حسبنا مبتدأ وقدر في المعطوف مبتدأ كان الجملة الاولى اخبارا عن كفاية امرهم بانه سوا الله تعالى وكان الثانية اخبارا عن الله تعالى بانه مقول فيه نعم الوكيل وليس فيما بين الجملتين جامع لا بحسب المسند اليه ولا بحسب المسند وقد وجب في صحة العطف وجود الجامع بينهما ان العطف على الخبر فلا يخفى ما فيه منه رحمه

كلام المعترض في توجيه اجرائه ومبنى ذلك الكلام على انه مبتدأ وما بعده خبره كما هو الظاهر المناسب للمقام على تقدير المبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقدم المبتدأ على الخبر مطلقا في الكلام البليغ وعند خوف اللبس في مطلق الكلام فان قلت ذكر الادباء ان اضافة كلمة حسب غير معرفة اما لكونه بمعنى المحسب اي لكونه في معنى الفعل ولهذا تقول مررت برجل حسبك فتجعل صفة لنكرة وهذا عبد الله حسبك فتنصبه حالا قلت غايته ذلك انها لا تعرف في بعض المواضع بناء على التأويل المذكور وقد صرحوا بكونه مبتدأ في مثل بحسبك زيد وهو شايع في كلامهم قال الشاعر بحسبك في القوم ان يعلموا بانك فيهم غني مضر وفي الحديث بحسب ابن آدم اكلات يقمن صلبه الحديث ومما يدل على ذلك دخول ان عليه قال الله تعالى فان حسبك الله واما المثال فتقديره زيد عالم الاب وجاهل جدا وعمرو بخيل الاب وجواد في النهاية وحسنه امر ذوقي يدرك ولا يوصف ولا يمكن اقامة البرهان عليه فلهذا الحال موقوفة على المسكة على ان تقدير المبتدأ فيه لا يغنيه عن تأويل في الخبر وارتكابه يغنيه عن تقدير المبتدأ ثم انه صح العطف المذكور تارة بجعل المعطوف عليه لانشاء التوكل فيكون من عطف الانشاء على الانشاء فعاد الاشكال الى عطفه على ما عطف عليه على انه تخالف الظاهر من غير دلالة وتوجيه الكلام بما يرتضيه صاحبه وبعد التسليم والتحقيق فهو انشاء الطلب الكفاية لا بما ذكره واخرى بجعله عطف القصة على القصة اذ لا يعتبر فيه اتحاد الجمل المتعاطفة خبرا وانشاء

بل في الغرض المسوق له الكلام لكن التحقيق ان القصة عبارة عن جمل متعددة
متناسقة سيقت لغرض من الاغراض فاذا عطف على مثلها فالملحوظ بالذات
في ذلك العطف هو المجموع من حيث هو مجموع فلا يعتبر فيه الا ما هو من احواله
من حيث هو كذلك ككونه مسوقا لغرض كذا فالجملة الخبرية او الانشائية
العارضة للنسب المعتبرة فيما بين اطراف الجمل الواقعة جزءا منه فانها ليست
من تلك الاحوال واعتبار مثل ذلك في الجملتين المتعاطفتين وان كان مما
توهمه الشارح من ظاهر كلام الكشاف لكن لا تعويل عليه فهذا الكلام لا يصلح
لتصحيح العطف الا ان يقصد به الالزام على الشارح بناء على ما قال من انه رد وبهذا
العطف وقد يقال الواو للاعتراض لا للعطف وهذا التوجيه حسن لولا مكان
الاختلاف في وقوع الاعتراض في آخر الكلام هذا ما اردنا ذكره مما قيل في هذا
المقام وما يتعلق به من النقض والابرام لتذييل البحث بعد طول وتحقيق الحق
فيه تقتضي بما لا فوق تحمله قوله اعلم ان الاحكام الشرعية اراد ان يذكر قبل
الشروع في المقصود ما يفيد للطالب مزيد استبصار في طلبه وتحركه من
جده ونشاطه في تحصيله من تصوير الفن ووجه الحاجة الى تدوينه مع انه لم يكن
في زمن علماء الملة وتسميته باسمه وحوز جهات الشرف ونحو ذلك
لكن لما توقف تصويره على الوجه الاكمل على تقسيم الاحكام الشرعية الى قسميها
وتمييز كل منها عن صاحبه بالاسم والرسم وقد عمهما مساس الحاجة الى التدوين

الى التدوين لمعنى واحد وجب ذلك حاجة الى معرفة احوال الادلة وتدوينها
لا جرم ادرج في كلامه تعريف الفقه واصوله وبيان الحاجة الى تدوينهما تبعا
لما هو المقصود والمراد بالاحكام النسب التامة التي تكون العلم بها تصديقا و
بغيرها تصورا كما صرح به في التلويح ويدل عليه سياق كلامه ايضا وبالشرعية كون
العلم بها مأخوذا من الشرع سواء توقف عليه ام لا قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل
اي يكون المقصود من معرفتها اصلاح العمل والاتيان به على وجه مخصوص يترتب عليه
سعادة الدارين سواء كان ظرفا لتأثير العمل وشيء من اعراضه والهيئات
اللاحقة له او لا ومن ههنا قال بعضهم موضوع علم الفرائض مع كونه من
العلوم العملية هو التركة ومستحقوها ولكن الاحسن ان يجعل موضوعه
بل موضوع الفقه مطلقا هو العمل كما هو المشهور حتى ان وجد فيه قضية لا يمكن
ارجاع موضوعها الى العمل الا بتكلف بعيد وتعسف قبيح فيجب ان يجعل ذلك من
قبيل المبادي وتسميته فرعية لكونها متفرعة على الاحكام الاعتقادية على ما سبقت
الاشارة اليه وعملية لتعلقها بالعمل واقحام لفظ الكيفية مما لا حاجة اليه ولهذا
لا يقع في عباراتهم في الاغلب ولعل فائدتها ان المستفاد من تلك الاحكام لا اصل
العمل بل اعمال مخصوصة معتبرة بكيفيات معينة وهيئات محدودة كما اشرنا اليه
قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد اي يكون الاعتقاد المقصود هو الاعتقاد بمضمونها
فقط كالاحكام المتعلقة بالتوحيد والصفات ووجه تسميتها اصلية ما عرفت من

كونها مبنى الاحكام العملية والاعتقادية كتعلقها بها قوله والعلم المتعلق بالاول اي التصديقات
المتعلقة بالاحكام الشرعية العملية يسمى علم الشرايع والاحكام وتسميتها بالعلم لانها
معناه الاصلي واضافتها الى الشرايع لان تلك الاحكام لا تستفاد الا من جهة الشارع
بان ينصب دلايل وامارات تستخرج هي منها فيكون تلك الاحكام شرايع اي مشروعات
من شرع بمعنى سن وقد يقال لشبه تلك الاحكام بوارد الشاربة على ما هو المعنى
الاصلي للشريعة والى ما يطلق الاحكام لما ذكره الشارح من تبادر الفهم اليها عند
اطلاق الاحكام قوله وبالثانية اي التصديق المتعلق بالاحكام الاعتقادية واعترض
عليه بان حجية الاجماع من الاحكام الاعتقادية كما صرح به في التلويح مع انها من
مسائل اصول الفقه اجيب بان ذلك لا ينافي كونها من مسائل الكلام لجواز
اشتراك العلمين في مسئلة وفيه بحث فان موضوع اصول الفقه الادلة الشرعية
من حيث اثباتها للاحكام وموضوع العلم لا يبين فيه فكيف يكون حجية الاجماع من
مسائل علم الاصول بل الحق انها من مباديه الكلامية اذ هو العلم الاعلى الذي ينتهي
اليه العلوم الاسلامية وفيه يبين مباديها وموضوعاتها وحيثياتها والمبحوث
عنه في علم الاصول هو العوارض اللاحقة له في كيفية افادة الاحكام كركنه وشرطه
وحكمه وسببه كالتزام البحث عما يتعلق بالحج من هذه الحيثية قوله وقد كانت الاوايل
شروع في بيان الباعث لتدوين العلمين ودفع لما يتوهم من محدثات الامور
واحداث ما لم يكن في الدين وقال النبي عم شر الامور محدثاتها واياكم ومحدثات

ومحدثات الامور ومن احدث في ديننا هذا ما ليس منه فهو رد وحاصله انه ان
اردت ان البحث عن دليل وجود الصانع وتوحيده والنبوة وغيرها والبحث عن
المبداء والمعاد بدعة محدثة فذلك مسلم كيف والقرآن مشحون به وان اردت
ان الاشتغال به على الوجه المتعارف فيما بيننا كذلك فمسلم لكنه امر حسن وقد مست
اليه حاجة لم تكن في زمن الصحابة والتابعين وكذا الادلة المنصوبة والامارات
الموضوعة للاحكام الفقهية كانت قاعدة في زمانهم وكانت الملكة المسماة بالفقه
حاصلة لاحادهم وان لم يكن هذا الترتيب والتدوين وبالجملة فمن البدعة
ما هي حسنة فان الزمان مختلف والاستعدادات متفاوتة فقد يستدعي الوقت
مصلحة يجب على اهله رعايتها وان لم يكن الشان فيما سلف ذلك قوله لصفاء
عقايدهم علة للاستغناء عن تدوين علم الكلام وقوله ولقلة الوقايع معها
عطف عليه علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه قدمها عليها على ما للتخصيص
لا لانه يناسب المقام على ما لا يخفى بل ليتقبل الذهن الحكم المعلل بها لانه اورد عليه
من غير تردد ولان تنظيم الكلام على احسن النظام وتنسيقه على الانتظام يقتضي
هذا التقديم كما يظهر للناظر العارف باساليب الكلام قوله فاشتغلوا بالنظر
والاستدلال لاستحصال المقاصد الكلامية وضبطها وتدوينها والمراد الاشتغال
بها على الوجه المتعارف فيما بيننا من تحرير الدلائل وتلخيص المقاصد والقدماء
لصفاء قرائحهم كانوا يستحصلون المقاصد من ادلة مقنعة ويستيقنونها اتما

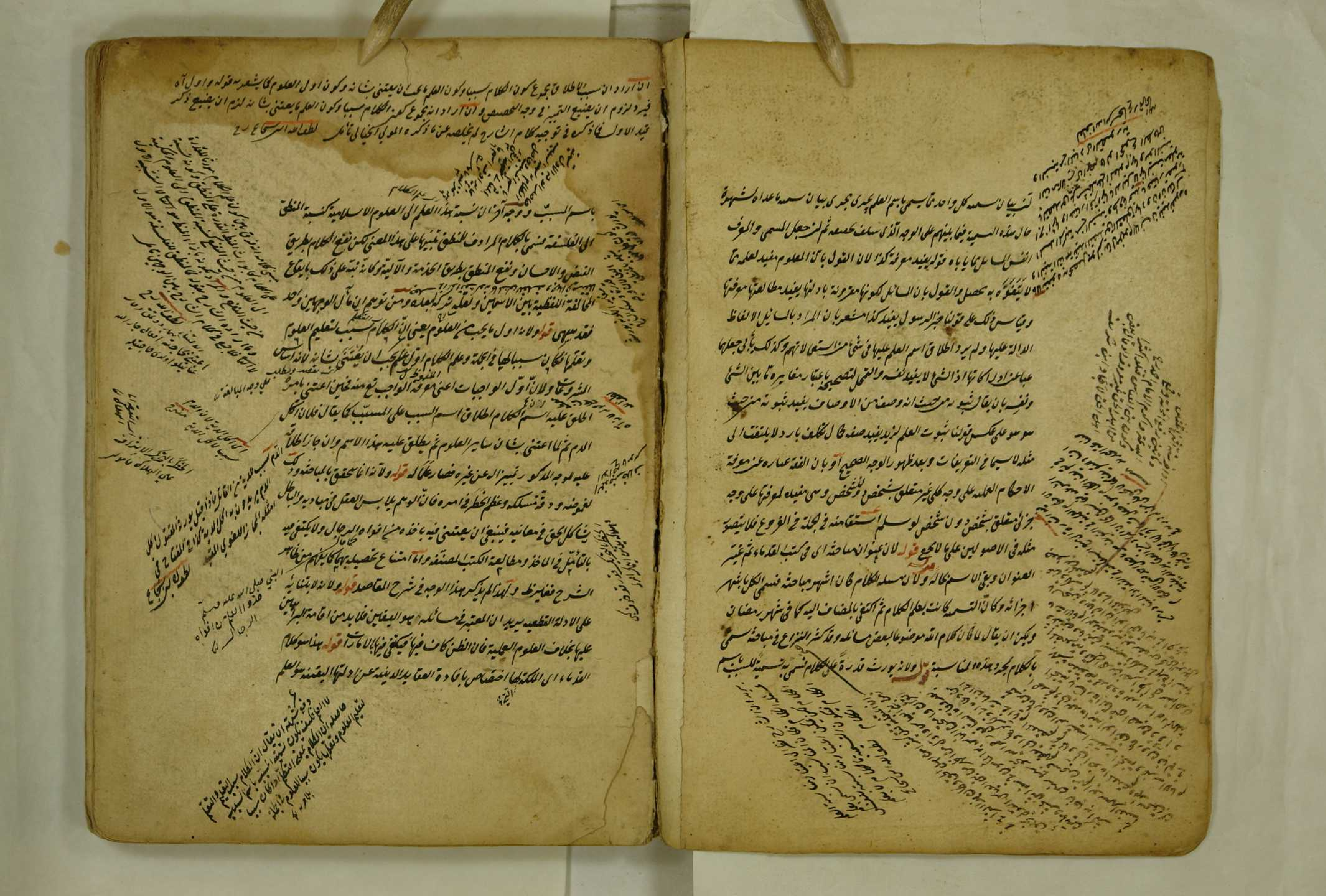
بطريق الحدس واما بطريق الاستدلال من غير تكلف في تحريرها وتطبيقها على القواعد قوله والاجتهاد والاستنباط لاستخراج الاحكام الفقهية وضبط ما يحصل عندهم وقت الاستنباط واثبات ذلك في الكتب لينتفع بها من بعدهم اما المقلد فيطبق عمله عليها فيما يعني له في الاغلب واما المجتهد فيقف منها على مظان الاجتهاد ووجوه الاستنباط فيسهل لطريق الوصول الى مقاصده ويكون بمنزلة الارشاد على ان العلوم انما تتكامل بتلاحق الافكار وحقايق الاحوال انما تنجلي بعد تقادم الآراء قوله فسموا ما يفيد اي سموا الملكة التي حصلت لهم من تتبع المآخذ وتامل الموارد مع معرفة مواقع الاجتهاد وشرايط الاستنباط فيتمكنوا بها من معرفة جميع الاحكام العملية عن ادلتها ولو بعد حين قوله ومعرفة احوال الادلة اي سموا ملكة حصلت لهم من تتبع اللغة واستقراء الوف والشرع واحوال دلالات العقل والنقل حتى تهيئوا لمعرفة احوال جميع الادلة الشرعية في اثباتها الاحكام على وجه الاجمال تهيئا تاما قوله ومعرفة العقايد اي سموا ما يفيد معرفة العقايد من الملكة الحاصلة من ضبط المقدمات الصحيحة العقلية والنقلية مع معرفة وجوه الاستدلال حتى اقتدروا على معرفة العقايد بادلتها هذا ما يدل عليه ظاهر كلامه ويوافقه صريح كلام شرح المقاصد وههنا ابحاث الاول ان كل واحد من التعريفات الثلثة منقوض لمجموع الملكات الثلث لصدق كل واحد منها عليها لا يقال المراد بالملكة الواحدة وهذه ملكات لانا نقول

تلك

تلك الملكات اذا اجتمعت في شخص واحد صارت حالة بسيطة هي مبداء العلوم الثلثة وحالها في ذلك حال الهيئة التاليفية على ان الملكة لو تعددت بتعدد متبوعها او تابعها من العلوم لكان كل علم عبارة عن ملكات متعددة فلم يصلح تقييد الملكة بالوحدة وجوابه ان المراد بما يفيد في تعريف كل علم ما له نوع اختصاص بافادة معرفة معلوماته فلا نقض الثاني انه يلزم مما ذكرتم من حصل الملكات المذكورة ولم يحصل له معرفة شيء من مسائل العلوم الثلثة بالفعل كان عالما بها بالفعل وفساده ظاهر وجوابه منع حصول تلك الملكات من غير حصول معرفة شيء من المسائل نعم لا يستدعي معرفة الجميع ولا فساد فيه وتحقيق المقام ان العالم لكل صناعة باجمعه من عرف جميع مسائلها وان له بالنسبة اليه ثلث مراتب الاول تهيؤه تهيأ تاما بان يحصل عنده مباديه باسرها مع ما يتوقف عليه استخراجه منها ويسمى هذه المرتبة بالنسبة الى ذلك العرفان عقلا بالملكة الثانية استحضاره اياه بالفعل بان ينظر في مباديه ويحصله منها مشاهدا اياه ويسمى عقلا مستفادا بالقياس اليه الثالثة ان يحصل له ملكة استحضاره بعد غيبوبته متى شاء من غير تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل واسامي العلوم وضعت وضعا اوليا بازاء ما يضاف اليه من انفس العلوم اعني التصديقات المتعلقة بمسائلها لكنهم لما وجدوا مسائل بعض العلوم كعلم الفقه مثلا جزئيات متفرقة وقضايا متباينة لا يضبطها ضابط ولا يحصرها عدد وحد بل

اعترض عليه بان مسائل سائر العلوم ايضا غير متناهية ابدا وتتغير بتلاحق الافكار فلا وجه لتخصيص الفقه واجيب عنه بان مسائل سائر العلوم ثابتة في نفس الامر والتزايد والتغير بتلاحق الافكار لا بالنسبة الى العالم بان ينقطع جهوله من المسائل بسبب تلاحق الافكار الا بالنسبة الى النفس المعلوم وفي الفقه بالنسبة الى نفس العلوم





تنبيها لا سيما لكل واحد مما يسمى باسم العلم يجري مجرى بيان تسميته بما عداه لشهرة
حال هذه التسمية فيما بينهم على الوجه الذي سلف تحقيقه ثم لو جعل المسمى والموصوف
النفس الساعي بما يا باه قولنا يفيد معرفة كذا لان القول بان العلوم مفيد لعلمه بما
لا يتفوه به محصل والقول بان السائل لكونها معروفة باد لتها يفيد مطالعتها معرفتها
وقياس ذلك على قولنا خبر الرسول يفيد كذا مشعر بان المراد بالسائل الالفاظ
الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها في شيء من الستعمل لانهم وكذلك بان جعلها
عبارة عن ادراكاتها اذ الشيء لا يفيد نفسه والتمحل لتصحيحه باعتبار مغايرة ما بين الشيء
ونفسه بان يقال ثبوته من حيث انه وصف من الاوصاف يفيد ثبوته من حيث
هو هو على عكس قولنا ثبوت العلم لزيد يفيد صفة كمال تكلف بارد لا يلتفت الى
مثله لا سيما في التعريفات وبعد ظهور الوجه الصحيح او بان الفقه عبارة عن معرفة
الاحكام العملية على وجه كلي غير متعلق بشخص دون شخص وهي مفيدة لمعرفتها على وجه
جزئي متعلق بشخص دون شخص لو سلم استقامته في الجملة في الفروع فلا يتصور
مثله في الاصول لين على ما لا يخفى قوله لان عنوان مباحثه اي في كتب القدماء ثم غير
العنوان وبقي الاسم بحاله ولان مسئلة الكلام كان اشهر مباحثه فسمي الكل باشهر
اجزائه وكان التسمية كانت بعلم الكلام ثم اكتفي بالمضاف اليه كما في شهر رمضان
ويمكن ان يقال لما كان كلام الله موضوعا لبعض مسائله وقد كثر النزاع في مباحثه سمي
بالكلام لهذه المناسبة قوله ولانه يورث قدرة على الكلام فسمي به تسمية للمسبب

ان اراد ان سببا لاطلاق مجموع كون الكلام سببا وكون العلم مما لا يعتنى بشانه وكون اول العلوم كما يشعر به قوله واول آه
فيرد لزوم ان يضيع التغيير في وجه التخصيص وان اراد انه مجموع كون الكلام سببا وكون العلم مما يعتنى بشانه لزم ان يضيع ذكر
قيد الاول فان ذكره في توجيه كلام الشارح لم يخلصه عن ما ذكره المولى الخيالي تامل لطف الله الرستاقي رح

باسم السبب وجه آخر لان نسبة هذا العلم الى العلوم الاسلامية كنسبة المنطق
الى الفلسفة فسمي بالكلام المرادف للمنطق تنبيها على هذا المعنى لكن نفع الكلام بطريق
النقض والالزام ونفع المنطق بطريق الخدمة والالية وكانه تنبيه على ذلك بايقاع
المخالفة اللفظية بين الاسمين ولعله تركه لبعده ومن توهم ان مآل الوجهين واحد
فقد سهى قوله ولانه اول ما يجب من العلوم يعني ان الكلام سبب لتعليم العلوم
وتعلمها لكونه سببا لحياتها في الجملة وعلم الكلام اول علم يجب لا يعتنى بشانه لانه اساس
الشرع وقد تكلم ولان اول الواجبات اعني معرفة الواجب تعالى منه فحين اعتنى بامره
اطلق عليه اسم الكلام اطلاق اسم السبب على المسبب كما يقال فلان اكل
الدم ثم لما اعتنى بشان سائر العلوم ثم يطلق عليه هذا الاسم وان جاز اطلاقه
عليه بالوجه المذكور تمييزا له عن غيره فصار علما له قوله ولانه انما يتحقق بالمباحثة و
لغموضه ودقة مسلكه وعظم الخطر في امره فان الوهم يلابس العقل في مباديه والباطل
يشاكل الحق في معانيه فينبغي ان يعتنى فيه باخذه من افواه الرجال ولا يكتفى فيه
بالتامل في الماخذ ومطالعة الكتب المصنفة ولذا امتنع تحصيله بها كما يتكلم من ظاهر
الشرح فغير ظاهر ولهذا لم يذكر هذا الوجه في شرح المقاصد قوله ولانه لابتنائه
على الادلة القطعية يريد ان المعتبر في مسائله هو اليقين فلا بد من اقامة البراهين
عليها بخلاف العلوم العملية فان الظن كاف فيها فيكتفي فيها بالامارات قوله هذا هو كلام
القدماء اي الملكة لها اختصاص بافادة العقائد الدينية عن ادلتها اليقينية هو العلم

الموسوم بالكلام عند القدماء وتكلف المذكورون في كتبهم سوى العقايد الدينية وما يتوقف بيانها
عليه من غير تعرض لا زيد من ذلك قوله ومعظم خلافياته اي مسائله الخلافية قوله ونفي
الصفات العلمية اي الموجودة القائمة بذاته تع وقد وافقوا فيه للفلاسفة قوله
الاول يثاب بالجنة لان الثواب حق مستحق على الله تعالى يستحقه المطيع بطاعته قوله
والثاني يعاقب بالنار لان العقاب جزاء المعصية يجب على الله تع اقامته قوله
والثالث لا يثاب ولا يعاقب اذ لا حق له ولا عليه قيل اما ان يدخل الجنة
فيثاب او النار فيعاقب اذ ليس في الاخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في
السعير واجيب بانه لو سلم صدق المنفصلة فلا يستلزم دخول الجنة الثواب ولا
دخول النار العقاب ومعنى كونهما داري ثواب وعقاب ان الثواب والعقاب
لا يكونان الا فيهما ولا يخفى عليك ان الظواهر من الكتاب والسنة قد تظاهرت على ان
دخول النار جزاء الكفر والعصيان والامة قد اجتمعت عليه فالصنوا الا اقتصار
على ان دخول الجنة لا يستلزم الثواب قوله فسموا اهل السنة والجماعة قال رحمه الله
المشهور من اهل السنة والجماعة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم
الاشاعرة اصحاب ابي الحسن علي بن اسمعيل بن اسحاق بن سالم بن اسمعيل
بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن موسى الاشعري صاحب رسول الله
صلى الله عليه وسلم اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة اي
طريق النبي ع م والجماعة اي طريق الصحابة رضي الله عنهم وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية

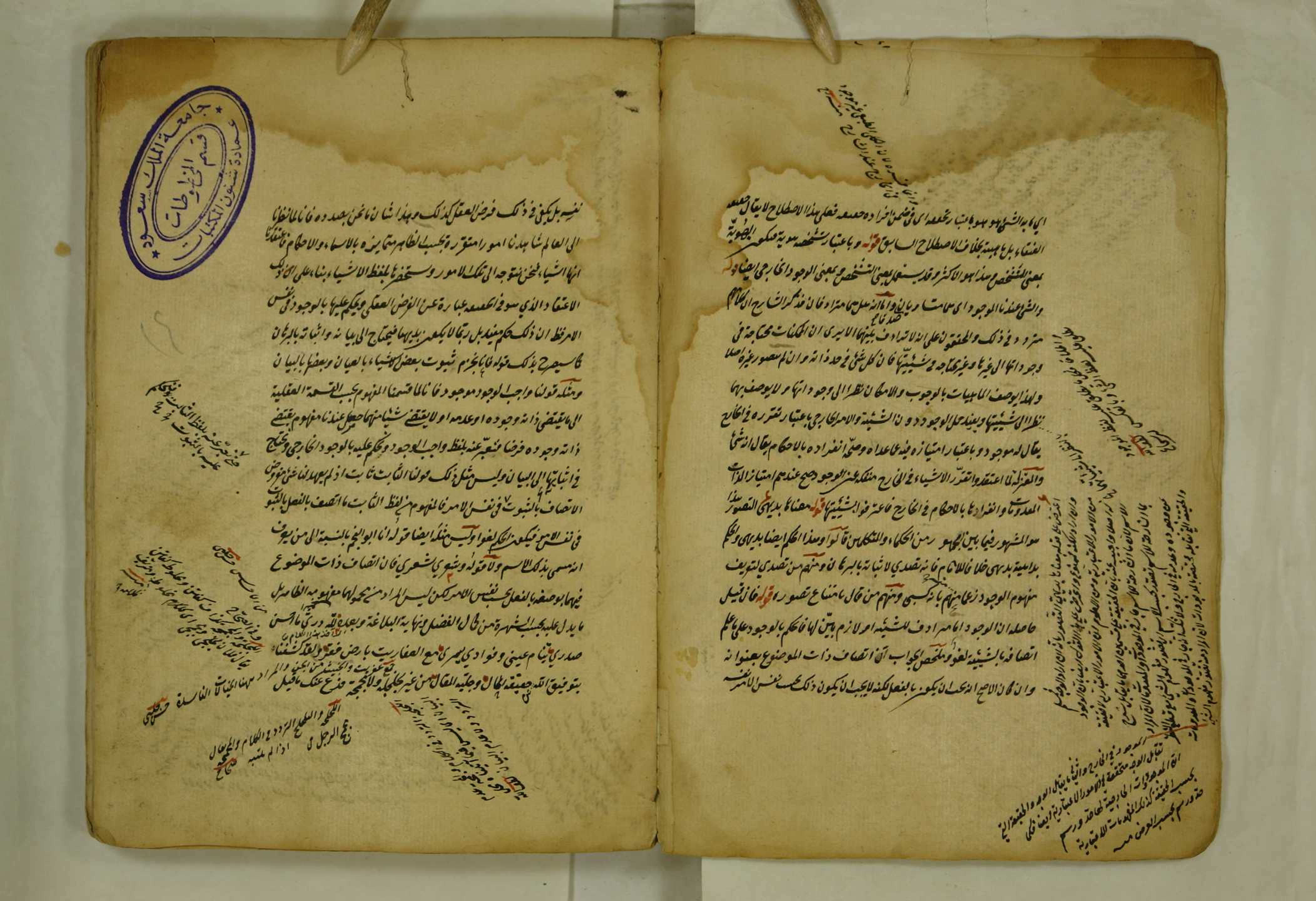
الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجرجاني
صاحب ابي سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام
ابي حنيفة رحمه الله وماتريد قرية من قرى سمرقند قال رحمه الله وبين الطائفتين
اختلافات في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة
ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسب احدهما الاخرى الى البدعة و
الضلالة قوله ثم لما نقلت الفلسفة هي الحكمة وعرفوها بانه علم يبحث فيه عن احوال
اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ولها اقسام ثلثة
لان الموجود ان كان مستغنيا عن المادة في الوجود الخارجي والذهني فالعلم
الباحث عن احواله يسمى الالهي والفلسفة الاولى والا فان احتاج اليها في الوجودين
فعلمه يسمى الطبيعي وان احتاج اليها في الوجود الخارجي دون الذهني فهو العلم المسمى
بالرياضي ولما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات واحوالها
على وجود المحدث واحواله لا جرم شارك العلم الالهي والطبيعي في كثير من المباحث لكن
لما كان نظر العقل في الكلام مقتفيا اثر هدى الوحي وفي الفلسفة مكتفيا بما هو اه وقع خلاف
بين العلمين فيما ضلت في بوادي اوهامه وزلت في مبادي اقدامه وصار تلك
الاوهام شبهها على قواعد الكلام فاوردها المتكلمون ليبينوا ما فيها من الخلل ويثبتوا
العقول القاصرة عن الدليل ثم لما كان لها ارتباط ببعض اخر جرت ذلك الى ادراجه
وسلم جرا حتى خاضوا في الرياضيات وهذا العلم الذي ادرج فيه معظم الطبيعيات

مطلب موضوع الكلام

والرياضيات هو الفن الموسوم بالكلام فيما بين المتأخرين تحول اليه كلام القدماء تشبثا
تشبثا لكن اتفق الاختلاف في تدوين مسائله ووقع الخلاف في تعيين موضوعه فقال
بعضهم هو ذات الله تع من حيث صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا
والاخرة وقال بعضهم هو ذات الله تع من حيث هي وذات الممكنات من حيث
استنادها اليه تع وقال بعضهم هو الموجود بما هو موجود ويمتاز عن الالهي بكون
البحث فيه على قانون الاسلام وجعله صاحب المواقف هو المعلوم من حيث هو يتعلق
به اثبات العقايد الدينية وههنا نكتة اخرى لا بد من التنبيه عليها وهي انه قد اتضح
لك مما سلف ان المقصود من تدوين علم الكلام هو ضبط العقايد الدينية ومن تدوين
علم الفقه هو التهيؤ لمعرفة الاحكام العملية فقد لا يكون المحمولات في مسائلها اعراضا
ذاتية لشيء واحد او لاشيا متناسبة مطلقا او من جهة واحدة فلا باس ان لا يكون
لاحد منها موضوع معين يبحث عن اعراضه الذاتية على الوجه المذكور وانما يلزم ذلك
في العلوم الحكمية حيث اراد علماؤها ضبط احوال الموجود بقدر الطاقة البشرية
فجعلوا كل طائفة من تلك الاحوال متعلقة بشيء واحد او اشياء متناسبة تناسبا
يعتد به مطلقا او من جهة واحدة علما على حدة تفرد بالتدوين والتعليم فجاءت علومهم
متمايزة بموضوعاتها وكذا الحال في العلوم الادبية فاذا امعنت النظر في الاقوال المورد
لتعيين موضوع الفن فيهما وجدت فيها قولا شافيا ومنهلا عن شوب الكدر صافيا
فليس فيه كثير باس فتدبر لا رحاك من بوس قوله ورئيس العلوم الدينية لنفاذ حكمه

مطلب موضوع الحكمة

حكمه فيها قوله وغاية الفوز فان الاعتقادات الحقة مثمرة للسعادة بالذات وربما ينقضيه
من عمل الصالح قوله وبراهينه الحجج القطعية لما عرفت من ان الواجب فيه انه
هو اليقين وانه لا يكتفي فيها بالظن والتخمين قوله فانما هو المتعصب الذي جعل المنع عن
الاشتغال بعلم الكلام مقصورا على اربع طوائف الاولى من هو متعصب يقصد به ترويج
مذهبه فيحرم لذلك تحقيق الحق في مطالبه والثانية من لم يرزق فطنة تفي بتحصيل
اليقين فنظره في مواديه يفضي الى التشكيك في قواعد الدين فعليه ان يقتصر بسمة
العاجز ويتدين بدين العجائز والثالثة من هو معوج الدين يخطي طريق اليقين
فغرضه من الاشتغال التمكن من ابطاله ورده والرابع من هو يتوغل في الحكمة
فيقع في لجاج الفلسفة فربما يعجب بفكره ورايه في الحق من ورائه قوله قال اهل الحق
فقيل اراد به اهل السنة والجماعة عبر به عنهم ترغيبا في سلوك سنتهم والاقتداء
بسنتهم لكنه رجح اشارة الاقتصار على تفسير معنى الحق الى انه ليس المراد به طائفة
مخصوصة بل المراد هو التعريض بان المخالف في هذه المسئلة مبطل لا يعبا به اصلا
يظهر ضعف ما توهم من ان مقول القول جميع ما ذكر في الكتاب على انه مع بعده في
ما يأباه قول المص فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل
الحق قوله واما الصدق لما بين معنى الحق وموارد استعماله ومقابلة وكان الصدق
قريبا منه في اغلب معانيه لا سيما فيما فسر به اهل الحق ومستعملا في الموارد
المذكورة كان مظنة ان يتشوق السامع بمعرفة ما يمتاز به فان وصل بينهما تفاوت في



اي ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه اي في ضمن افراده حقيقة فعلى هذا الاصطلاح لا يقال حقيقة
العنقاء بل ماهيته بخلاف الاصطلاح السابق قوله وباعتبار تشخصه هوية فيكون الهوية
بمعنى التشخص وهذا هو الاكثر وقد يستعمل بمعنى التشخص مع الوجود الخارجي ايضا قوله
والشيء عندنا الوجود اي ثابتا ثابت ربانيا واما انه هل هما مترادفان فان فيه كلام الشارح ان الكلام
متردد في ذلك والمحققون على انه لا ترادف بينهما الا يرى ان الممكنات محتاجة في
وجودها الى غيرها وغير محتاجة في شيئيتها فان لكل شيء في حد ذاته وان لم يتصور غيره اصلا
ولهذا يوصف الماهيات بالوجوب والامكان نظرا الى وجودها ولا يوصف بهما
نظرا الى شيئيتها وبعبارة حمل الوجود دون الشيئية والامر الخارجي باعتبار تقرره في الخارج
يقال له موجود وباعتبار امتيازه فيه عما عداه وصحة انفراده بالاحكام يقال انه شيء
والمعتزلة لما اعتقدوا تقرر الاشياء في الخارج منفكة عن الوجود وصح عندهم امتياز الذات
المعدومة وانفرادها بالاحكام في الخارج فاعتبروا الشيئية قوله معناها بديهي التصور هذا
هو المشهور فيما بين الجمهور من الحكماء والمتكلمين قالوا وهذا الحكم ايضا بديهي والحكم
بداهته بديهي خلافا للامام فانه تصدى لاثباته بالبرهان ومنهم من تصدى لتعريف
مفهوم الوجود زعما منهم بانه كسبي ومنهم من قال بامتناع تصوره قوله فان قيل
حاصله ان الوجود امر مرادف للشيئية امر لازم بين لها فالحكم بالوجود على ما علم
اتصافه بالشيئية لغو وملخص الجواب ان اتصاف ذات الموضوع بعنوانه
وان كان الاصح انه يجب ان يكون بالفعل لكنه لا يجب ان يكون ذلك بحسب نفس الامر

نفسه بل يكفي في ذلك فرض العقل كذلك وبهذا اشار الى ما نحن بصدده فانا لما نظرنا
الى العالم شاهدنا امورا متقررة بحسب الظاهر متمايزة بالاسماء والاحكام فاعتقدنا
انها اشياء فنحن نتوجه الى تلك الامور ونسخرها بلفظ الاشياء وبناء على ان ذلك
الاعتقاد والذي هو في الحقيقة عبارة عن الفرض العقلي ونحكم عليها بالوجود في نفس
الامر فقط ان ذلك حكم مفيد بل ربما لا يكون بديهيا فيحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان
كما يصرح بذلك قوله فانا نجزم بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان
ومثله قولنا واجب الوجود موجود فانا لما قسمنا المفهوم بحسب القسمة العقلية
الى ما يقتضي ذاته وجوده او عدمه او لا يقتضي شيئا منهما حصل عندنا مفهوم يقتضي
ذاته وجوده فرضا فنعبر عنه بلفظ واجب الوجود ونحكم عليه بالوجود الخارجي ونحتاج
في اثباته الى البيان وليس مثل ذلك قولنا الثابت ثابت اذ لم يبعد لنا شيء مفروض
الاتصاف بالثبوت في نفس الامر فالمفهوم من لفظ الثابت ما اتصف بالفعل بالثبوت
في نفس الامر فيكون الحكم لغوا وليس مثله ايضا قوله انا ابو النجم بالنسبة الى من يعرف
انه مسمى بذلك الاسم ولا قوله وشعري شعري فان اتصاف ذات الموضوع
فيهما بوصفه بالفعل بحسب نفس الامر لكن ليس المراد من محمولهما مفهومه الظاهر بل
ما يدل عليه بحسب الشهرة من كمال الفضل ونهاية البلاغة وبعد ولله دري ما احسن
صدري يا تنام عيني وفؤادي يسري مع العفاريت بارض خضر والعلا كشفنا
بتوفيق الله حقيقة الحال وجلية المقال من غير مجادلة ولا لجاجة فدع عنك ما قيل

او يقال فاذا بعد الحق الا الضلال **قوله** وتحقيق ذلك يريد ان الحكم يختلف باختلاف
العنوان وباختلاف اخذ اتصاف الموضوع به بحسب نفس الامر او بفرض العقل والسر
في ذلك ان كل قضية يشتمل لا محالة على عقدين عقد الموضوع وهو اتصاف ذات الموضوع
بالعنوان وعقد المحمول وهو اتصافه بوصف المحمول والاول يجب ان يكون معلوما مسلما
واما مجهولا مطلقا ثم ان عقد الموضوع قد يكون مستلزما لعقد المحمول استلزاما جليا
فيكون الحكم لغوا وقد لا يكون كذلك بل اما ان يكون مستلزما او يكون مستلزما استلزاما
غير جلي فيكون الحكم اذ ذاك مفيدا بديهيا محتاجا الى امعان النظر في تصور الطرفين فقط
او مع انضمام حدس او تجربة او احساس الى غير ذلك ونظريا محتاجا الى البيان من
تصوراتها والتصديق بها اي بوجودها وباحوالها اي ثبوتها اليه يريد ان المراد مطلق
العلم بالشي الاعم من هذه الثلثة اذ لا دليل على تخصيصه بواحد منها فلا حاجة اليه ومن بديع
القول ما قيل ان اللام ههنا لاستغراق الانواع بمعونة المقام وستقف على ما هو
الى ذلك **قوله** للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق يعني ان ضميرها يعود الى حقايق الاشياء
وهو عام مستغرق فيكون معنى الكلام العلم بجميع الحقايق من تصورات ماهياتها والتصديق
بها وباحوالها حاصل لنا ولا يخفى فساده فيحمل على نوع منه وهو التصديق بها بقرينة
المقام ولا حاجة في ذلك الى تقدير المضاف حتى يحتاج في تانيث الضمير الى وجه سخيف
كما توهمه **قوله** والجواب ان المراد الجنس يعني ان المدعى ههنا ثبوت جنس
الحقايق وتحقق جنس العلم بقرينة السياق على ان ما ذكره لا يستغني عن الحمل على الجنس

يريد ان معنى التصديق بوجود الحقايق يستفاد من لفظ العلم بها ولو لم يكن
هذه الاستفادة لزم الاحتياج اما الى تقدير المضاف او ارجاع الضمير
الى الثبوت بتكلف ولما تحققت الاستفادة لم يتحقق عدم الاستفادة فلم يحتج
في تانيث الضمير الى وجه سخيف والحاصل ان منشا هذين الامرين واحد وهو
عدم الاستفادة ولما لم يتحقق المنشا لم يتحقق الاحتياج الى الوجه السخيف وقوله
الا حاجة كناية عن عدم المنشا، تامل لطف الله لمن سامح

الجنس ايضا اذ العلم بثبوت الحقايق اذ المقصود هو التنبيه على وجود الحقايق وتحقق
العلم به حتى يستدل به على وجود الصانع فان الاستدلال لا يكون الا بالمقدمات المعلومة
واجيب بان الكلام على توجيه الشارح يدل على تحقق العلم بثبوت الحقايق مع تصوراتها
والتصديق بها وباحوالها بناء على ذلك القول البديع والمقصود لا يتم بدون
هذا العموم لكن المعترض غفل عن وجوده ووجوبه ايضا ونحن نقول اولا مبنى
هذا الجواب شيء لا مستند له والشارح عنه بري وثانيا القول بان المقصود
الاستدلال وهو لا يتم بدون التصديق بها فقط او مع تصوراتها والتصديق
باحوالها ايضا على ما اشتمل عليه كلام المعترض والمجيب فاسد بل الغرض منها مجرد
التنبيه على ان لجنس الحقايق وجودا في الجملة وان لجنس العلم المتعلق بها تحققا
ردا لما زعم السوفسطائية من نفيهم راسا ثم بيان اسباب العلم حتى يحصل عندنا
ان كل ما شهدت به تلك الاسباب فهو معلوم لنا ثم يؤخذ الامور المعلومة
بشهادتها مقدمات يتمسك بها في المطالب وهذا هو التحقيق الذي يعتمد عليه الشارح
في حل كلام الماتن فلا تكن من الخابطين خبط عشواء **قوله** ومنهم من ينكر حقايق الاشياء
ويزعم انه ليس ههنا ماهيات مختلفة وحقايق متمايزة فضلا عن اتصافها بالوجود
وانتساب بعضها على بعض على وجوه شتى بل كلها خيالات باطلة واوهام لا اصل
لها مثل ما يظهر للحالم وللمبرسم والحاصل انهم كما ينكرون العلوم التصديقية والقضايا
المتعلقة بها كذلك ينكرون العلوم التصورية والماهيات المنكشفة بها

ومنهم من ينكر ثبوتها وهم لا ينكرون الحقائق لكنهم ينكرون تحققها وانما قرنا
بالوجود في نفس الامر ويعترفون بثبوتها بالنسبة الى المعتقد حتى يقولون ان العسل
مر بالنسبة الى الممرور وحلو بالنسبة الى غيره وليس فيه اجتماع النقيضين اذ
ليس للعسل وجود في نفس الامر فضلا عن تكيفه بالكيفيتين واللاادرية مثل
طريقة منها حيث توقفوا عند اشتباه الامر لديهم والتباس الحال عليهم والعنادية
اسوء حالا حيث رفضوا الشهادات القوية والشواهد الجلية بشبهة فاسدة
وما احسن قول من قال وان لم يصدق في ذلك القال لا يمكن ان يكون في العالم
قوم عقلاء يتحيلون هذا مذهبا ويتشعبون الى الفرق الثلث بل كل غالط
سوفسطائي في موضع غلطه قوله انا لم نتحقق نفي الاشياء يريد انا لم يكن نفي الاشياء
وصفا مخصوصا ومعنى معينا عارضا للاشياء ثابتا لها بل كان من قبيل الخيالات
الفاسدة والاوهام الباطلة لم يكن الاشياء منتفية اذ المنفي هو الموصوف
بصفة النفي واذ لا نفي بطل اتصاف ما اتصف به الاشياء حتى انتفت فقد تقرر
ماهية من الماهيات وتميز به حصة من الحقائق فيلزم بطلان مذهب العنادية
لا انكار علم الحقائق لا العندية اذ هم لا ينكرون الحقائق بل ثبوتها ولم يلزم
ذلك مما ذكر ولهذا كان هذا الدليل قياسا برهانيا صالحا لابطال مذهب الخصم
لا لاثبات مذهبنا وهذا معنى كونه الزاميا لا ما توهموا من انه قياس
جدلي مركبة من مقدمات مسلمة عند الخصم وان لم يكن مسلمة عندنا لظهور

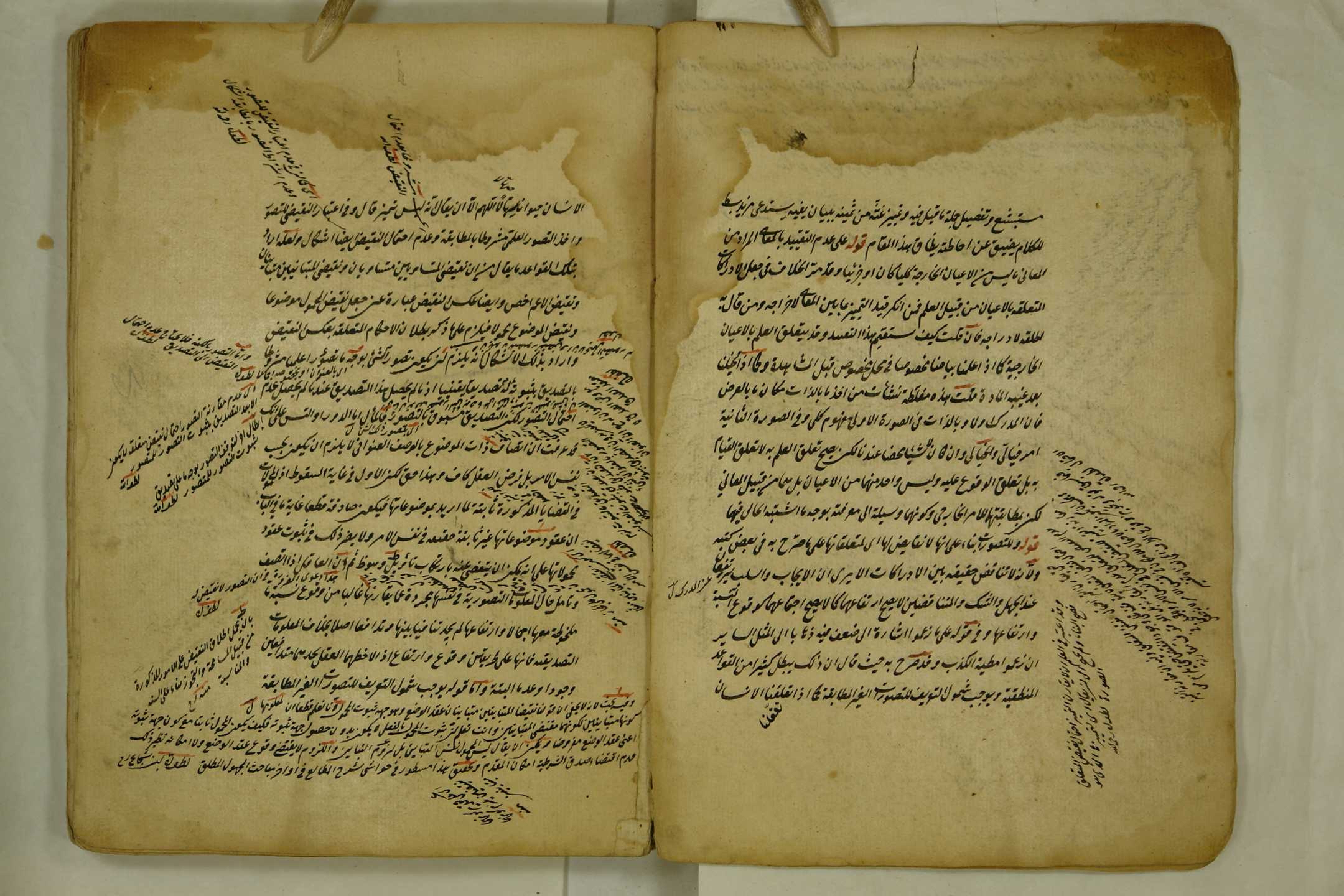
اي تمام مذهبنا هو ان الحقايق المتمايزة ثابتة واما بعض من المذاهب وهو
ان الحقايق متمايزة في حد ونفسه وان للعلم التصوري مطابق فيثبت كما
لا يخفى تأمل لمحرره

فساده بل الخصم في هذه المسألة لا يمكن مجادلته اصلا بذلك الوجه
اذ لا يعترف بمعلوم كما صرح به الشارح في آخر كلامه والشبهة انما نشأت
مما قيل في صناعة الجدل انه يفيد الزام الخصم فظن ان كل ما يفيد الزام الخصم جدلي
مركب مما هو عندهم مسلم فتنبه فقوله في اتمام هذا الالزام على العنادية وعدم
تمامه على العندية ظنا منهم انه اشارة الى ما ذكره في شرح المقاصد من ان كلام
العندية والعنادية مشتمل على تناقض ظاهر حيث جزموا بصدق المقدمات
التي تمسكوا بها وباستلزامها مطلوبهم وبحقيته في نفس الامر وليس الامر
على ما زعموا بل ذلك الزام على الطائفتين في انكار تحقق العلم بحقايق الاشياء
في الجملة وهذا الالزام على العنادية في انكار نفس الحقايق على الوجه المحرر في صدر
الكتاب قوله والحس قد يغلط كثيرا نسبة الغلط الى الحس تجوز باعتبار
انه سببه كنسبة الحكم اليه وتخصيص غلطه ببعض المواضع باعتبار انه معلوم متفق
عليه يؤخذ مقدمة يستدل بها على غلطه في عدم الاعتداد بشهادته فيما لم يظهر فيه
غلطه اذ لا شهادة لمتهم قوله لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط فان
قلت انى لنا احاطة اسباب الغلط برمتها حتى يتوقف انتفاء جميعها قلت لا حاجة لنا الى
معرفة ذلك بل الواجب انتفاؤها في نفس الامر ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس
من بديهة العقل وما ظن من ان العقل بديهة جازم بذلك فملحوظ قوله والاختلاف
في البديهي جواب عن شبهة القدح في البديهيات كما ان ما قبله جواب عن شبهة

القدح في البديهيات وما بعده جواب عن شبهة القدح في النظريات واما قوله ويعرض شبهة
يفتقر في حلها الى انظار دقيقة فجوابه ان ذلك غير قادح لا في الجزم بها ولا في بديهيتها
لان العقل انما يجزم بها بديهة لا بنظرية حتى يحتاج في ذلك الى دفع الشبهات
ورفع الاحتمالات حتى لو عارض له شيء منها لا يلتفت اليه ويعلم بطلانه اجمالا لكونه مصادما
للضرورة ولو تصدى لحل فربما يحتاج الى التامل والنظر لكن لا لتحصيل الجزم بل دفعا
لدغدغة المتعلم او جدا بجنبه الاوهام القاصرة في مظان الدليل قوله وهو صفة
يتجلى بها المذكور عرفه بها على انه كسبي يمكن تعريفه لا كما قال الامام من انه بديهي
ولا كما قال بعضهم من انه يعسر علينا التحصيل العبارة الكاشفة عن ماهية واختار
هذين التعريفين لكونهما احسن ما قيل في تعريفه وكشفه عن حقيقته والاول منهما
احسن من الثاني لان مفهومه في نفسه امر واضح وشيء جلي لا يحتاج في فهمه
الى اضمار وتقدير ولا الى انظار دقيقة وابحاث عميقة ويمكن تطبيقه على المذهبين
المشهورين من المتكلمين في ماهية العلم والثاني لا يوافقه في شيء من ذلك كما نطلعك
عليه في موضعه قوله ويمكن ان يعبر عنه اشارة الى ان المراد بالمذكور ما يصح ان يخبر
بعبارة دالة عليه وان المراد بالذكر ما هو باللسان لا كما هو المتبادر لا ما هو بالقلب
وما هو خلاف النسيان قوله فيشمل ادراك الحواس هو الموافق لما ذهب اليه الشيخ
الاشعري من ان ادراكها من قبيل العلم وهو المختار عند المتاخرين والجمهور على انه
نوع من الادراك ممتاز عن العلم بالماهية وهو المناسب للعرف واللغة قوله

الا ان مراده بالكشف الانكشاف لا فعل الحاكم فهو ماخوذ من كلام المحقق في الحواشي العضدية فيما نقل عنه حيث قال فان قلت التصديق واما بالقياس
الى المدرك فقد يحتمله وعلى هذا القول متعلق التمييز اعني التصور لا نقيض له فلا يحتمله اصلا ومتعلق التصديق له نقيض وهو لا وقوعها ثم وكل واحد من
التصور والتصديق صفة توجب انكشافا وانجلاء فلا احتمال متعلقه لنقيضه لا يحتمل نقيضه في نفس الامر اعني وقوع النسبة في نفس الامر بالقياس
الى المدرك ما التصور فقط واما التصديق فلانه اذا كان مطابقا جازما لموجب لم يحتمله بالقياس الى المدرك قلت بهذا لا يطابق الشرح لانه
جعل التعلق في التصديق عبارة عن الطرفين منفكا كلامه وفي الجواب اشارة الى صحة التوجيه في نفسه فالمحشي اراد جعل
هذا التوجيه توجيها للتعريف مع قطع النظر عن كلام شارح المختصر في شرحه   مولانا شجاع الدين رحمه الله

قوله صفة توجب تمييزا الخ ولا خلاف في ان بين العالم والمعلوم نسبة خاصة
باعتبارها الاول عالما والثاني معلوما للاول وتسمى التعلق والتمييز فذهب جمهور
المتكلمين الى ان ذلك هو العلم اذ لا دليل على ثبوت الامر الزائد فجعلوه من مقولة
الاضافة وفسروه بانه تمييز لا يحتمل النقيض واثبت بعضهم وراء ذلك صفة حقيقية
هي مبدا له وجعل العلم عبارة عنها فصار من الكيفيات النفسانية فصار تفسيره ما ذكره
انه صفة توجب تمييزا اي انكشافا للشيء اخرج به ما عدا الادراكات لا يحتمل النقيض
اي لا يحتمله ولا يجامعه بل يدفعه ويعرونا فيه وحاصله انه لا يمكن معه عند المميز احتمال
نقيض المميز وتجويز وقوع الطرف المخالف له لا حالا ولا مآلا فخرج الوهم والشك
والظن لان شيئا منها لا يدفع النقيض بل يجامع كل واحد منها احتمال وقوعه راجحا او
او مرجوحا او مساويا وخرج ايضا اعتقاد المخطئ والمصيب فانه يجامعه تجويز وقوع النقيض
مآلا لانه لما لم يكن ثابتا مستندا الى الموجب جاز ان يزول بان يحصل بدل اعتقاد
النقيض بخلاف العلم فانه لا يقع مع تجويز النقيض لا في الحال لكونه جازما ولا في المآل
لكونه ثابتا فيكون العلم عبارة عن صفة ذات تعلق فان تعلقت بما عدا النسبة التامة
يسمى تصورا وان تعلقت بها يسمى تصديقا ايجابيا ان تعلقت بوقوعها وسلبيا ان تعلقت
بارتفاعها وعلى التعريف الاول يكون عبارة عن نفس التعلق وينقسم الى التصور
والتصديق باعتبار متعلقه على ما عرفت وهذا توجيه لهذا التعريف وجيه وتفسير
لقيوده بالقبول جدير ليس فيه ارتكاب تكلف مستبعد ولا التزام تعسف بعيد بهذا التوجيه



مستبشع وتفصيل جملة ما قيل فيه وتمييز غثه من ثمينه ببيان يغنيه يستدعي مزيد بسط
للكلام يضيق عن احاطته نطاق هذا المقام **قوله** على عدم التقييد بالمعاني المراد من
المعاني ما ليس من الاعيان الخارجية كليا كان او جزئيا وحاصله الخلاف في جعل الادراكات
المتعلقة بالاعيان من قبيل العلم فمن انكر قيد التمييز بما بين المعاني لاخراجه ومن قال به
لطلقه لادراجه فان قلت كيف يستقيم هذا القصد وقد يتعلق العلم بالاعيان
الخارجية كما اذا علمنا بان هنا شخصا في محل مخصوص قبل ان نشاهده وكما اذا تخيلنا
بعد غيبة المادة قلت هذه مغلطة نشأت من اخذ ما بالذات مكان ما بالعرض
فان المدرك اولا وبالذات في الصورة الاولى مفهوم كلي وفي الصورة الثانية
امر خيالي والخيالي وان كان شبحا محضا عندنا لكن يصح تعلق العلم به لا تعلق القيام
به بل تعلق الوقوع عليه وليس واحد منهما من الاعيان بل هما من قبيل المعاني
لكن بمطابقتهما للامر الخارجي وكونهما وسيلة الى معرفته بوجه ما اشتبه الحال فيهما
قوله والتصورات بناء على انها لا تناقض لها اي لمتعلقاتها على ما صرح به في بعض كتبه
ولانه لا تناقض حقيقة بين الادراكات الا يرى ان الايجاب والسلب يتواردان
عند الجهل والشك والمتناقضين لا يصح ارتفاعهما كما لا يصح اجتماعهما ووقوع الشبهة
وارتفاعهما وفي قوله على ما زعموا اشارة الى ضعف فيه وتنبيه الى المثل السائر
ان زعموا مطية الكذب وقد صرح به حيث قال ان ذلك يبطل كثيرا من القواعد
المنطقية ويوجب شمول التعريف للتصورات الغير المطابقة اذ اتعلقنا الا ان

تعقل

عن المدرك

الا ان نجيبوا انها التلهم الا ان يقال انه ليس بتمييز قال وفي اعتبار النقيض للتصور
واخذ التصور العلمي مشروطا بالمطابقة وعدم احتمال النقيض ايضا اشكال ولعله اراد
بتلك القواعد ما يقال من ان نقيضي المتساويين متساويان ونقيضي المتباينين متباينان
ونقيض الاعم اخص وايضا عكس النقيض عبارة عن جعل نقيض المحمول موضوعا
ونقيض الموضوع محمولا فيلزم على ما ذكر بطلان الاحكام المتعلقة بعكس النقيض
واراد بذلك الاشكال انه يلزم ان يكون تصور الشيء بوجه ما تصورا علميا مشروطا
بالتصديق بثبوته له تصديقا يقينيا اذ ما لم يحصل هذا التصديق عنده لم يحصل عدم
احتمال التصور لكن التصديق مسبوق بالتصور فيلزم اما الدور او التسلسل كما لا يخفى
قد عرفت ان اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني لا يلزم ان يكون بحسب
نفس الامر بل بفرض العقل كاف وهذا احق لكن الاول في غاية السقوط اذ الحكم
في القضايا المذكورة ثابتة لما اريد بموضوعاتها فيكون صادقة قطعا غاية ما في الباب
ان عقود موضوعاتها غير ثابتة حقيقة في نفس الامر ولا يضر ذلك في ثبوت عقود
محمولاتها على انه يمكن ان ينقض عنه بارتكاب تأويل وسقوط ثم ان العاقل اذا تصفح
وتأمل حال المعلومات التصورية في نفسها مجردة عما يقارنها غالبا من وقوع نسبة ما
ملحوظة معها اجمالا وارتفاعها لم يجد تنافيا بينها وتدافعا اصلا بخلاف المعلومات
التصديقية فانها على طرفي النقيض من وقوع وارتفاع اذ الاخطرهما العقل يجد بينهما تدافعا
وجودا وعدما البتة واما قوله يوجب شمول التعريف للتصورات الغير المطابقة

فقد اجيب عنه بان التصور لا يوصف بعدم المطابقة اصلا وتحقيق ذلك ان كل علم تصورا
كان او تصديقا له ارتباط عقلي بمتعلقه لانه ظل وحكاية عنه فهو بذلك الارتباط سبب
لانكشافه عند العالم ولا يمكن ان يكون سببا لانكشاف غيره اصلا ربما كان المقصود
من العلوم التصورية مجرد ملاحظة ما هي ظل له وحكاية عنه ليتمكن من اجراء
الاحكام عليه ولا شك ان كل علم مطابق لما هو ظل له وحكاية عنه وسنوضح معنى هذه
المطابقة فيما بعد كان كل تصور مطابقا فالعلوم البتة بخلاف العلوم التصديقية
فان المقصود منها ليس ملاحظة ما هي ظل لها كاينا ما كان بل الوقوف على وقوع نسبة
معينة بين مفهومين معينين في نفس الامر او ارتفاعها وربما ظهر فانتقض احدهما
واقع والآخر مرتفع البتة وكل واحد منهما يمكن ان يتعلق به تصديق يصير سببا لانكشافه
على انه هو الواقع في نفس الامر فلا جرم كان العلم التصديقي بمعرض من المطابقة وعدمها
فما كان سببا لانكشاف ما هو في نفس الامر كان مطابقا وعلما وما كان سببا لانكشاف
غيره بكونه يكون غير مطابق وجهلا الا ان كل واحد منهما انما ينكشف معلومه على انه حال النسبة
المعتبرة فاتضح ان كل تصور مطابق البتة بخلاف التصديقات واما تصور الانسان
ضاحكا فقد انكشف لك مما سبق ان تصور الحيوان الصاهل ارتباطا عقليا مع الفرس
وافراده لا يصير سببا الا لانكشافه ولا خطأ فيه اصلا لكنك اخطأت فزعمت ان العلوم
المنكشف هو الانسان فالخطأ انما هو في هذا الحكم التضمني الاجمالي لا في التصور وكشفه
لا يقال قد يحصل مفهوم الحيوان الصاهل في الذهن فيجعل آلة لتصور ما يطابقه من

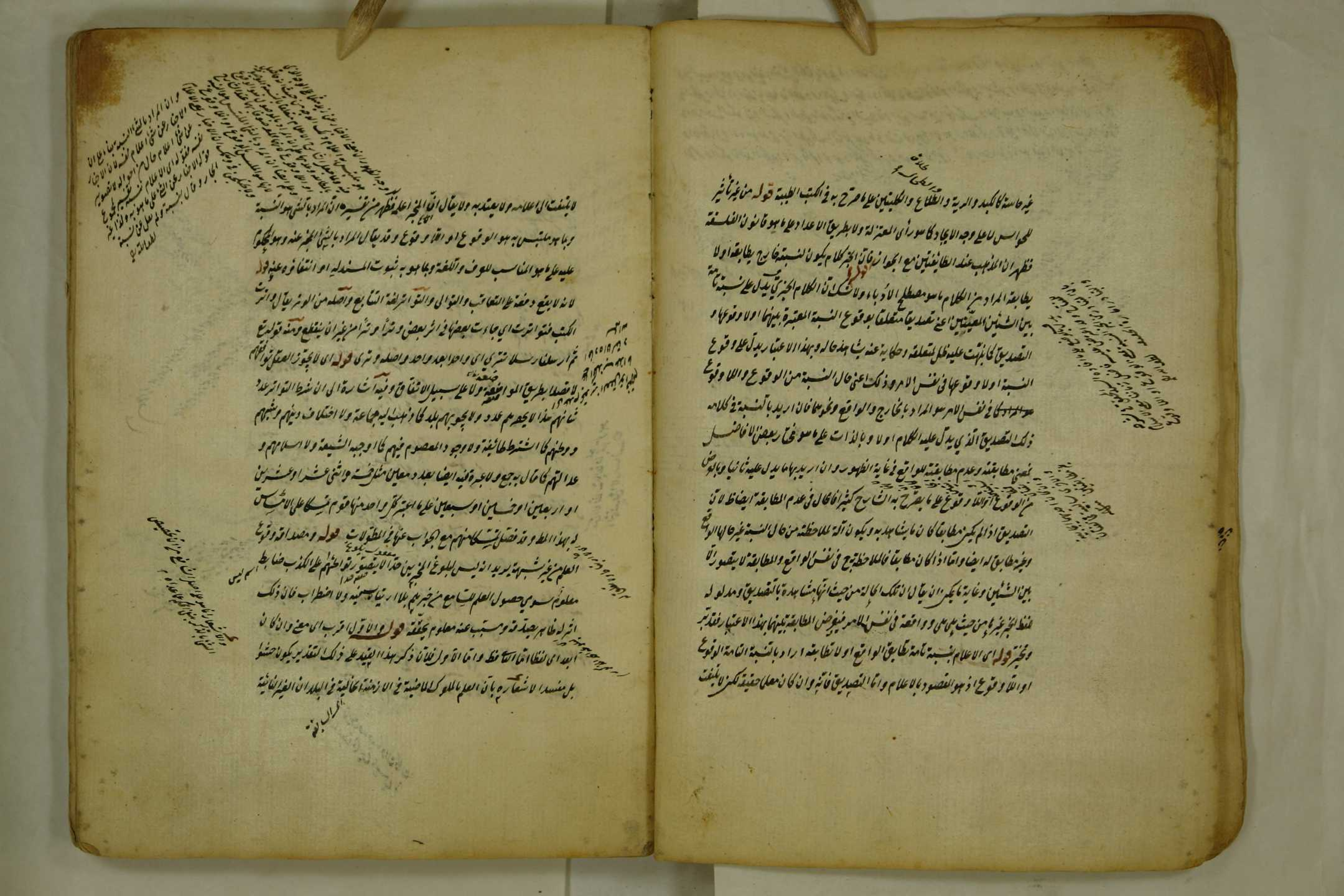
من افراد الفرس ولا كلام فيه وقد يحصل فيه ويجعل آلة لملاحظة افراد الانسان
مثلا كل حيوان صاهل ضاحك فالمحكوم عليه هو زيد وعمرو وبكر فيكون الحكم صادقا قطعا
مع ان تصور الموضوع غير مطابق او لا يمكن ان يقال المتصور افراد الانسان والحكم
عليها لانا نقول مفهوم الحيوان الصاهل ليس سببا الا لانكشاف ما يطابقه ويصدق عليه فان
حكمت على ما هو لانكشافه وآلة لملاحظته فحكمك انما هو على افراد الفرس وان حكمت على
افراد الانسان وجعلت هذا المفهوم وسيلة الى ملاحظتها بناء على اعتقاد انه يطابقها
فاما ان الحاصل في ذهنك ليس مفهوم الحيوان الصاهل بل مفهوم آخر مطابق لتلك
الافراد واما انك كنت قد تصورت افراد الانسان بوجه مطابق حتى اعتقدت وجود
مفهوم الحيوان الصاهل لها فهناك ينتقل من هذا المفهوم اليها انتقالك من اللفظ الى مسماه
فذلك الوجه المطابق هو السبب لملاحظتها في الحقيقة لا هذا المفهوم وهذا هو السر في
عدم اشتراط اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني بحسب الامر بل بحسب فرض العقل
فتدبر وكشفنا بهذا الاطناب عن حقايق لب الالباب ودقايق تميز الشرع على الكتاب
قوله وينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام بل يجب ذلك لانه هو المتبادر من لفظ
التجلي لغة ونظرا الى المبالغة المستفادة من صيغة التفعل بالطريق الذي سمعت يشهد
بذلك موارد استعماله قوله فانه لذاته لا بسبب من الاسباب اراد ان ذاته تع كان
في حصول صفة قديمة قايمة به لذاته توجب الانكشاف في المعلومات له تع لا انه كاف في نفس
الانكشاف على ما يراه المعتزلة والفلاسفة فلهذا اردف قوله لذاته بقوله لا بسبب

من الاسباب **قوله** والا فالعقل لما كان ملاك الامر في الادراك الانسانى حسيا كان او غيره هو العقل كما سيجى من انه قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات اشتهر فيما بين الجمهور جعل العقل هو المدرك كما يقال القدرة صفة مؤثرة بخلاف الحواس وان جرى اطلاق المدرك عليها باعتبار انها سبب للادراك فى الجملة **قوله** كان رد الادراك هذا مبنى على ما عليه اهل اللغة من ان الادراك فعل من الافعال والمدرك فاعل والا فالعقل مبداء القبول والنار مبداء التاثير والايجاد على ان نسبة النفس الى ادراكاتها نسبة الفعل والتاثير عند المعتزلة اللهم الا ما كان ضروريا منها غير مقدور واما عند الاشاعرة فكما ان نسبة النفس الى ادراكاتها وساير افعالها نسبة القبول والمحلية كذلك نسبة النار الى الاحراق **قوله** والحواس والاخبار آلات وطرق جعل الاخبار طرقا باعتبار انها بمنزلة الطريق فى وصول العلم الينا واما جعل الحواس آلة فاما ان يكون ذلك ايضا على التشبيه والمجاز او على جعل الادراكات من افعالها الظاهر على ما عرفت وذلك ان الآلة هى الواسطة بين الفاعل ومنفعله القريب فى وصول اثره اليه فالآلة ما هى واسطة فى صدور الفعل عن الفاعل لا فى قبول المنفعل ولهذا ترى انهم لا يعدونها اذكرنا بل يجعلونها من تتمة الفاعل ولا يبعد كل البعد ان يعتبر الآلة بالقياس الى المنفعل ايضا كما هو من يجعله جملة الشرايط من جملة تتمة المادية **قوله** هذا على عادة المشايخ فى الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة يريد ان المراد بالتسبب هو المفضى فى الجملة غير منحصر فى الثلثة لكن الغرض الكلامى غير متعلق بتعديد جميع انواعه وتفصيل احكامها لان غرضه الاصلى هو ضبط العقايد الدينية وانما يبحث عن احوال الموجودات حيث يحتاج اليه فى ذلك بخلاف الفلسفى فان مقصوده ليس الا معرفة احوال الموجودات على ما كانت عليه فى نفس الامر فلا يرخص له ترك النظر فى شئ هو من جملتها فظهر انه ليس على المتكلم فى الاعراض عن تلك التدقيقات عار وشنار وانما للفيلسوف من التوغل اليها بد وخيار وانما جعل هذا الاقتصار على داب المشايخ لما عرفت من ان المتاخرين خلطوا بكلامهم الفلسفيات بل اوردوا فيها معظم الطبيعيات **قوله** عقيب استعمال الحواس الظاهرة التى لا شك فيها يريد تفصيل الباعث على التعرض لبعض الاسباب المفضية واهمال بعضها فذكر اولا ان الحواس لظهورها لا خفاء فى ثبوتها ولا فى سببيتها لبعض الادراكات ولا مجال لجعل السبب فى تلك الادراكات هو العقل لثبوتها فى البهايم دونه فلا جرم جعلوا من الاسباب **قوله** كان مرجع الكل اى فى الاقسام الاربعة الى العقل اما رجوع البديهيات والنظريات اليه فظاهر واما رجوع التجربيات والحدسيات فلاحتياج كل منهما الى قياس خفى عقلى ينضم الى التجربة والحدس على انك قد سمعت ان ملاك الامر فى الكل هو العقل **قوله** بان ثاجوعا وعطشا ونحوهما من الامور المدركة بالوهم وتسمى وجدانيات وقضايا اعتبارية والم يثبت الوهم عندهم نسبوها الى العقل وانما يدركه البهايم بالوهم لا كادراك الشاة فى الذئب معنى موجبا للنفرة وفى السخلة معنى يوجب العطف عليها فلو سلم ادراكها بغير ما ينال له الحس الظاهر فلا يلزم ان يكون ذلك بالعقل بل يجوز ان يكون بالوهم وخلق الله تعالى من غير آلة او يكون لها آلة اخرى **قوله** وان

كان في البعض باستعانة من الحس كالتجربيات فان العقل لا يستغني في الحكم بها عن
تكررات بهذه وكالحدسيات فان مبادي برهان الحس سدائد قوله يعني ان العقل بالضرورة
حاكم بوجود ما فان لكل واحد يجد في نفسه تلك الادراكات وتعقلها بالالات المذكورة
قوله فلا يتم دلالتها على اصول الاسلامية فانه مبناها على تجرد النفس وكون العلم بحصول
الصورة وانه لا يجوز ارتسام صورة الامادي في المجرد وانه لا يكون الواحد مبدا الا لاثر
من واحد وشي منها غير مسلم عند المتكلم قوله بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت
الى الصماخ هذا الكلام مشهور فيما بينهم لكن الامر لو كان كذلك لما ادرك جهة الصوت وقرب
مبدائه او بعده كما في الملموس ولهذا قالوا وصول الهواء الى قرب الصماخ كاف في ذلك
ويمكن ان يجمع بينهما بان يقال وصول الهواء الصماخ وقرعه الجلدة المفروشة في مقعرها
شرط في ادراك الصوت القايم بالهواء الحاصل في داخل الصماخ وخارجه بان يدرك
اولا في الداخل ثم يتبع ما في الخارج فيدرك جهته وقربه وبعده قوله يعني ان الله يخلق الادراك
في النفس عند ذلك بطريق جري العادة من غير تاثير من الحاسة كما يزعم المعتزلة ولا
اعداد منها ولا ارتسام صورة فيها كما يزعم الفلاسفة قوله تلاقيا ثم تفترقان فاما
ان يتقاطعا الثابت يمينا فينفذ الى الحدقة اليمنى ويتقاطع الثابت يسارا وينفذ الى الحدقة
اليسرى على ما اختاره جالينوس او بما ان يتقاطعا تقاطعا صليبيا على ما ذكره غيره فهذه
العبارة ينتظم كلا المذهبين قوله وغير ذلك كما يخلق الله تعالى مثل الطرف والحجم والبعد و
الوضع والتفرق والاتصال والعدد والسكون والملاسة والخشونة والاستقامة

كالتركيب راجع الى الوضع والنقش كالكتابة ونحوها داخلة تحت الترتيب والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة
بالشكل والكثرة والقلة باعتبار العدد والضحك والبكاء داخلان تحت الحركة والشكل والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب
داخلة تحت السكون والشكل والرطوبة يدرك منها السيلان واليبوسة من التماسك والقرب والبعد راجعان الى التفرق
والاتصال واما ما سوى هذه منها مظهرك بالتامل بعد ما وقفت على جميع الامور المذكورة على اختلاف المذاهب ومن ذلك
الحركة والسكون عند المتكلمين لانهم قالوا الوجود الكون لكنهم صرحوا بان ابوا الاربعة ما خوذة مع قيود كما ستشير اليه

والاستقامة والتقبيب والخفة والظلمة والتشابه والاختلاف وكالترتيب النقش
والانحناء والتحدب والتقعر والكثرة والقلة والضحك والبكاء والبشر والطلاقة و
العبوس والتقطيب وكالرطوبة واليبوسة والقرب والبعد فلو اخذه الاشياء
مع ذكره الشارح من الامور المنكشفة بواسطة حس البصر ولا يخفى كون بعضها
راجعا الى البعض ولا كون بعضها بعضا على ما ان الوضع تعد مطلق البصر واما البصر
اولا وبالذات فالمشهور عند الجمهور انه الضوء واللون فقط واما عداهما انما يدرك
بواسطتها على قياس الوضع الاولى وعند الاولى والعلو من المبصرات عند الجمهور
هو البصر اولا بالذات قوله بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرايحة نحو
المجاورة ولا اشكال فيه على قاعدة الاسلام واما على اصول الفلسفة
فلعل ذلك الهواء لا يخلو عن امتزاج من العناصر وتفاعل فيما بينها يقبل به مزاجا
يستعد بذلك لقبول تلك الكيفية بل لا يخلو في الاثر عن مداخلة اجزاء كثيرة متحللة من
ذي الرايحة حتى يظن ان الكيفية المشمومة هي كيفية تلك الاجزاء البتة لكن الحق ان
الشم يحصل بالطريق الاول ايضا قوله لمخالطة الرطوبة اللعابية التي هي في الفم بالمطعوم فاما
ان يتكيف تلك الرطوبة بكيفية المطعوم وتصل الى الذائقة فيكون المدرك كيفيتها لا كيفية
المطعوم واما ان تتصل اجزاء من المطعوم بسبب رقة الرطوبة اللعابية الى الذائقة
فيدرك كيفية تلك الاجزاء نفسها على قياس ما قيل في الشم قوله وهي قوة منبثة
في جميع البدن اراد به جميع ظاهره اي جلده كما صرح به بعضهم واما باطنه ففيه اشتباه



غير حاسة كالكبد والرية والطحال والكليتين على ما صرح به في الكتب الطبية **قوله** من غير تأثير
للحواس لا على وجه الايجاد كما هو رأي المعتزلة ولا بطريق الاعداد على ما هو قانون الفلسفة
فظهر ان المذهب عند الطائفتين مع الجواز فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج يطابقه او لا
يطابقه المراد من الكلام ما هو مصطلح الادباء ولا شك ان الكلام الخبري يدل على نسبة تامة
بين الشيئين المعينين اعني تصديقا متعلقا بوقوع النسبة المعتبرة بينهما او لا وقوعها و
التصديق كما نبهت عليه ظل لمتعلقه وحكاية عنه بهذه حاله وبهذا الاعتبار يدل على وقوع
النسبة او لا وقوعها في نفس الامر وذلك اعني حال النسبة من الوقوع واللاوقوع
في نفس الامر هو المراد بالخارج والواقع ونحوهما فان اريد بالنسبة في كلامه
ذلك التصديق الذي يدل عليه الكلام اولا وبالذات على ما هو نحو بعض الافاضل
فمعنى مطابقته وعدم مطابقته للواقع في غاية الظهور وان اريد بها ما يدل عليه ثانيا وبالعرض
من الوقوع او اللاوقوع على ما يصرح به الشارح كثيرا فالحال في عدم المطابقة ايضا ظاهر لان
التصديق اذا لم يكن مطابقا كان ما يشاهد به ويكون آلة لملاحظته من حال النسبة غير حالها الواقع
وغير مطابق له ايضا واما اذا كان مطابقا فالملاحظة تتحد في نفس الواقع والمطابقة لا يتصور الا
بين الشيئين وغاية ما يمكن ان يقال ان تلك الحالة من حيث انها مشاهدة بالتصديق ومدلول له
لفظ الخبر غيرها من حيث هي هي وواقعة في نفس الامر فيفرض المطابقة بينهما بهذا الاعتبار فتدبر
وتحير **قوله** اي الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع او لا تطابقه اراد بالنسبة التامة الوقوع
او اللاوقوع اذ هو المقصود بالاعلام واما التصديق فانه وان كان معنى حقيقة لكن لا يلتفت

لا يلتفت الى اعلامه ولا يعتد به ولا يقال ان الخبر اعلام فظهر من تفسيره ان المراد بالشيء هو النسبة
وربما يلتبس به هو الوقوع او اللاوقوع وقد يقال المراد بالشيء المخبر عنه وهو المحكوم
عليه على ما هو المناسب للعرف واللغة وبما هو به ثبوت المسند له او انتفاؤه عنه **قوله**
لانه لا يقع دفعة على التعاقب والتوالي والتواتر لغة التتابع واصله من الوتر يقال واتر
الكتب فتواترت اي جاءت بعضها في اثر بعض وترا وترا من غير ان ينقطع ومنه قوله تعالى
ثم ارسلنا رسلنا تترى اي واحدا بعد واحد واصله وترى **قوله** اي لا يجوز العقل تواطؤهم
لا قصدا بطريق المواضعة ولا على سبيل الاتفاق وفيه اشارة الى ان شرط التواتر عدد
تبانيهم هذا لا يحصرهم عدد ولا يجمعهم بلد كما ذهب اليه جماعة ولا اختلاف دينهم ونسبهم
ووطنهم كما اشترط طائفة ولا وجود المعصوم فيهم كما اوجبه الشيعة ولا اسلامهم و
عدالتهم كما قال به جمع ولا عبرة فيه ايضا بعدد معين مثل خمسة واثني عشر او عشرين
او اربعين او خمسين او سبعين على ما اعتبر كل واحد منها قوم تمسكا على الاشتراط
بهذا العدد وقد فصل تمسكاتهم مع الجواب عنها في المطولات **قوله** ومصداقه وقوع
العلم من غير شبهة يريد انه ليس للبلوغ الى حد لا يتصور تواطؤهم على الكذب ضابط
معلوم سوى حصول العلم للسامع من خبرهم بلا ارتياب فيه ولا اضطراب فان ذلك
اثر له ظاهر يعتد به ومسبب عنه معلوم تحققه **قوله** والاول اقرب اي معنى وان كان
ابعد اي لفظا اما الثاني فظ واما الاول فلانه ذكر هذا القيد على ذلك التقدير يكون حشوا
بل مفسدا لاشعاره بان العلم بالملوك الماضية في الازمنة الخالية في البلدان النائية

لا بالتواتر قوله الثاني ان العلم الحاصل به ضروري فان قيل انا نتصور صحة ذلك
موقوف على استحضار ان الخبر الدال عليه وارد على السنة جمع لا يتصور تواطئهم على الكذب
وكل خبر شانه ذلك فهو صادق وحكاية للواقع مطابق ولهذا ذهب الكعبي و ابو الحسين
الى انه نظري به اجيب بالمنع فان الخبر اذا بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة صدق
الخبر ولا معرفة ببلوغه حد التواتر بالفعل فضلا عن الاستحصال فذلك العلم ضروري يحصل عند العالم
دليل يمكن ان يتوصل بالنظر فيه الى معرفتهما وهو حصول العلم القطعي كما اشرنا اليه فتواتره قوله
اذ قد قيل ان عدد النصارى المخبرين عن قتل عيسى ع م لم يبلغ حد التواتر في الطبقة
الاولى والوسطى على انهم لم يروا قتله رؤية صادقة بل نظروا اليه من بعيد وصلوه باقتة لهم
وشرط التواتر الاستناد الى الاحساس التام وبلوغ وبلوغ عدد اليهود المخبرين
عن تابيد دين موسى ع م حد التواتر في كل طبقة ثم ولعل ذلك في الاصل من وضع
بعض الاحبار صونا لرياستهم كما كانوا يكتمون نعت محمد ع م في التوريت على انه قد قيل
ان بخت نصر قد استاصلهم وقطع دابرهم حتى لم يبق منهم الا الاحاد والشذاذ وربما
يقال ان اخبار النصارى واليهود وقع في معارضة القاطع وشرط التواتر ان لا يعارضه قاطع
وقد يتمسك في اصل الشبهة بخبر اليهود عن قتل عيسى ع م والجواب بعد ما عرفت ان
المخبرين في الطبقة الاولى كانوا سبعة نفر دخلوا على عيسى ع م ففعلوا ما فعلوا ثم
اختلفوا في قتله فقال بعضهم انه لا يصح قتله وقال بعضهم انه قد قتل وصلب وقال بعضهم
ان كان هذا عيسى ع م وقال بعضهم رفع الى السماء وقال بعضهم الوجه وجه عيسى ع م

عيسى ع م والبدن بدن صاحبنا كذا ذكره في الكشاف في تفسير قوله تع وما قتلوه
وما صلبوه ولكن شبه لهم فقدم تحقق شرط التواتر في خبر يعلم بانه لا استتر به قوله
كالسمنية هم قوم من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ وينكرون حصول العلم
بغير الحواس نسبوا الى سومنات اسم صنم معروف وله قصة مورونة والبراهمة جمع
من الهند ينكرون البعثة اصحاب برهمان وقد يوجد في بعض الكتب ان السمنية نسبة
الى شمن والبراهمة الى برهم وهما اسمان لاكبر اصنامهم قوله والرسول انسان الخ جعل
النبي ع م في شرح المقاصد مرادفا للرسول وفسره بانه انسان بعثه الله لتبليغ ما
اوحي اليه لكن لما دل ظاهر الكتاب على الفرق بينهما حيث قال عز من قائل وما ارسلنا
من قبلك من رسول ولا نبي الاية ويشهد به الحديث على ما روي انه سئل عن عدد الانبياء
فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قيل فكم الرسول منهم قال ثلثمائة وثلثة
عشر جما غفيرا اشار ههنا الى الفرق بينهما بما ذكره البيضاوي من ان الرسول ع م
من بعثه الله تع بشريعة مجددة يدعو الناس اليها والنبي ع م يعمه ومن بعثه لتقرير
شرع سابق كانبياء بني اسرائيل قال ولذلك شبه النبي ع م علماء امته بانبياء
بني اسرائيل لكنه لما كان يخالفه ما ذكره في قوله تعالى في حق اسمعيل وكان رسولا
نبيا من انه يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة فان اولاد ابرهيم
ع م كانوا على شريعته اشار الى فرق آخر هو ان الرسول من ياتيه الملك بالوحي والنبي
يقال له ولمن يوحى اليه في المنام والى آخر ذكره صاحب الكشاف ان الرسول من
انه الى فرق آخر

الانبياء من جمع الى المعجزة الكتاب المنزل عليه والنبي غير الرسول من لم ينزل عليه كتاب
وانما امر ان يدعو الى شريعة من قبله وقد اشار اليه الشارح ايضا بقوله ثم قد
يشترط فيه الكتاب مع رمز الى ضعفه لما قال من انه يخالف ما ورد في الحديث من
زيادة عدد الرسل على عدد الكتب لما روي عن ابي ذر رض انه سئل رسول الله كم
انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث
خمسون صحيفة وعلى اخنوخ وهو ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر
صحايف والتورية والانجيل والزبور والفرقان قال رح فقيل الرسول من له
كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة ولا نسخ ايضا عن شوب وقال وفي كلام
بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي هو المخبر عن الله تع
بكتاب او الهام او تنبيه في منام قوله المعجزة امر يعم الفعل كشق الجبل وفلق البحر
والترك كالامساك عن القوة المعتادة والقول كالاخبار عن المغيبات قوله خارق
للعادة بان يظهر اثر منه امر لم يعتد ظهوره عن مثله كترتب خضر شخص على عقد عقدها
ساحر حيث في خيوط وينفث عليها فان هذا الاثر وان تخلف عن هذا الفعل في الاكثر لكن
ربما يترتب عليه او اصدر عن بعض العلية ببعض الامكنة في بعض الازمنة على شرايط
مخصوصة اما بمجرد ارادة الفاعل المختار على ما هو قاعدة الملة او لتأثير من نفس الحيثية
مع شرايطه المعينة على ما هو قانون الفلسفة فقول من قال السحر لترتبه على الاسباب
كلما باشرها احد يخلقه الله تع عقيبها ليس بخارق للعادة وان اطبق القوم عليه مرية بلا

بلا مرية ولا تمسك له في جريان التعلم والتلمذ فيه اذ لا يتم به عمله قوله قصد به اي
اثر او به الفاعل اي الله تع اما لانه لا فاعل غيره واما لان المعجزة شرطها ان
يكون فعله تع او ما يقوم مقامه على ان قصد اظهار الصدق يقتضي سابقية الدعوى
تخرج بهذا القيد الشعبذة والسحر والارهاصات والكرامات وما يجري مجرى
ذلك وان كان مثل الارهاصات والكرامات مما يمكن ان يتوصل به الى صدق دعوى
النبوة وبهذا الاعتبار ربما يطلق اسم المعجزة عليها لكن لا يصدق على شيء من ذلك
انه قصد اظهار صدق مدعي النبوة فهذا القصد خاصة مطلقة للمعجزة يمتاز بها عما
عداها والمرجع في معرفته الى وقوع العلم الضروري بصدق المدعي عند المستشهد
ولا دور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم بالمجازة مستفاد من افادة
ذلك العلم بذاتها على ما مر نظره مترتبا وعلى ما ذكرنا فتقييد الامر بكونه خارقا للعادة
مما لا حاجة اليه ولهذا تركه صاحب المواقف واما اعتبار الرسول في تعريف المعجزة فان
صح ثبوت المعجزة لغير الرسول من الانبياء فبناء على ان المقصود تعريف معجزة
نبينا عليه السلام ليتمسك باقواله وهذا قالوا خبر الرسول دون خبر النبي قوله
هو الذي يمكن التوصل قيد التوصل بالامكان اذ لا يشترط في كون الدليل دليلا
التوصل به بالفعل بل يكفي فيه كونه بحيث يمكن من حصل عنده التوصل به اي يتمكن
هو به ويقدر عليه من قولهم فلان لا يمكنه النهوض اي لا يقدر عليه فالامكان ههنا بالمعنى
اللغوي وحاصله ان الدليل ما يصلح لان يجعل وسيلة الى العلم بمطلوب خبري بان يكون

بينهما مناسبة مخصوصة بسببها يستعقب النظر الصحيح في الدليل علمه بطريق جري
العادة او الاعداد او التوليد على اختلاف المذاهب وهذه الصلاحية لا تنافيه
يوصل به ناظر او لم يتوصل وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه
مادة وصورة اذ لا يمكن التوصل بالنظر الفاسد بمعنى انه ليس في نفسه وسيلة
الى العلم وان كان ربما يفضي اليه بطريق الاتفاق وخرج بقوله الى العلم الامارة
فان النظر الصحيح فيها لا يفيد الا الظن وبقوله بمطلوب خبري المعرّف وهذا التعريف
يشتمل المفرد كالعالم والمركب كقوله كل مسكر حرام واعترض عليه بان المدلول
ربما يتوصل بالنظر الصحيح فيه الى العلم بمطلوب خبري واجيب بان قيد الحيثية مراد في تعريف
الاضافيات فالمدلول بذلك لا باعتبار دليل وان كان مدلولا باعتبار آخر قوله
قول مؤلف القول يرادف المؤلف ويطلق على المعقول والملفوظ قوله مؤلف ليتعلق
به قوله من قضايا وخرج به المؤلف من المفردات او المركبات الغير الخبرية وبقوله يستلزم
خرج الاستقراء والتمثيل وغير البرهان من القياسات فان شيئا من ذلك لا يسمى
دليلا عندهم بل امارة ووجه الخروج انه ليس المراد باستلزام القول المؤلف
لقول آخر عندهم هو استلزامه بحسب ذاته بمعنى انه اذا صدق صدق على ما اعتبره المنطقيون
بل المراد استلزامه مأخوذا على الوجه المعتبر في كونه قياسا خاصا تحقق قول آخر
في الواقع ثم ان المعتبر في مقدمات البرهان هو العلم والمقدمات المعلومة لوجوب تحققها
في الواقع تستلزم تحقق قول آخر في الواقع بخلاف مقدمات غيره فان المعتبر فيها

في الخطابة في الجدل في الشعر في المغالطة
اما الظن او التسليم او التخييل او الشبه وشيء منها لا يستلزم تحقق متعلقه اذ لا علاقة
عقلية بينه وبين شيء من الاشياء والملزوم اذا لم يجب تحققه في الواقع كيف
يستلزم تحقق اللازم فيه وحمل هذا التعريف على اصطلاح المنطق بان يراد من
استلزام القول المؤلف للآخر استلزامه اياه في نفسه صدقا وتحققا لا يناسب
المقام ومن زعم ان الدليل بهذا المعنى لا يتناول الكتاب والسنة والاجماع ومثل
وجود العالم بالنسبة الى وجود الصانع فلا وجه لذكره في هذا المقام فقد اخطأ
اذ شيء مما ذكر لا يفيد العلم الا اذا اخذ منه مقدمات فرتبت ترتيبا خاصا فيحصل
ح شيئان نفس الشيء المنظور في احواله والمقدمات المرتبة وهذا القدر لا نزاع فيه
بين الفريقين انما النزاع في ان لفظ الدليل هل وضع بازاء ذلك الشيء ام بازاء
المقدمات المترتبة قوله فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم اي لا قولنا العالم
حادث وكل حادث له صانع فهذا الحصر غير حقيقي فلا ينافي تعميم الدليل الى المفرد والمركب
قوله فبالثاني اوفق اذ العلم بالمقدمات المترتبة يستلزم العلم بالنتيجة من غير تكلف بخلاف
الدليل بالمعنى الاول فان علمه لا يستلزم علم المدلول من غير نظر محتاج الى تكلف ثم
ان هذا التعريف لما كان تعريفا لفظيا لم يبالغ فيه بايراد القيود المميزة للدليل عن
غيره تمييزا تاما فلا حاجة لابطاله ببطلان عكسه او طرده وتحقيقه عندنا انه قد
تحقق عندنا بالتفتيش عن حال معلوماتنا ان تيقن بعضها مستفاد من تيقن
بعض آخر منها اما بمعونة المقدمات المترتبة على هيئة الشكل الاول او مع معونة

لوازمه كمعرفة المقدمات المترتبة على هيئات باقي الاشكال او مع النظر فيه او في
احواله ككون المقدمات الغير المترتبة وهو معرفة العالم لكن لم يعرف ان الدليل على اي
من هذين البعضين يطلق فنبه بهذا التعريف على ان الدليل هو البعض الذي يلزم
من العلم به اي يستفاد من تيقنه على الوجه المذكور العلم بشيء آخر اي تيقن البعض الاخر
فلا غبار عليه ومن ظن انه تعريف حقيقي فتصدى لتوجيهه فقد ركب غلطا وارتكب
شططا واما الاعتراض عليه وعلى ما قبله بمبادي الحدس فان كان المقصود ابطال
طرده بان من له القوة الحدسية يستحصل مطالبه من الادلة بطريق الحدس فتلك
الادلة ليست بادلة بالنظر اليه مع صدق التعريفين عليها فجوابه ان الادلة ادلة
في الواقع فلا نسلم صدق التعريف او بان المبادي التي يمكن ان يستحصل منها
المطالب بطريق الحدس لا بطريق النظر لانه ليست بادلة ويصدق عليه التعريفان
فجوابه المنع فانها لا يستلزم المطالب ولا يلزم من معرفتها معرفتها ما لم ينضم اليها حدس
قوي وقياس خفي وان كان المقصود ابطال عكسها بعدم صدقهما على المبادي
بالمعنى الثاني وصدق الدليل عليها فجوابه منع صدق الدليل عليها قوله فللقطع بان من
اظهر الله تعالى يديه المعجزة كما يدل على صدقه في دعوى الرسالة كذلك يدل على
صدقه فيما يتعلق بها من الاحكام اصلية كانت او فرعية وبهذا القدر يتم المقصود هنا
واما صدقه في ساير اخباره فسياتي بيانه فيما بعد قوله في التيقن اي في عدم احتمال
النقيض وهذا هو المعنى الاصطلاحي لليقين يقال تيقنت الامر بالكسر يقينا وايقنته و

واستيقنته وتيقنته اي علمته وزال شكي ويقابله الظن ولكنه اعتبر فيه الثبات
وهذا غير مراد هاهنا بقرينة عطف الثبات عليه ولما كان العلم ربما يطلق على معنى اعم
من اليقين صرح بالمعنى المراد وفي كلامه اشارة الى ان النظريات متفاوتة في
الجلاء والخفاء وان كان يجمعها معنى اليقين وان منها ما يقارب الضروري كالحاصل
بخبر الرسول بخلاف الحاصل بنظر العقل فانه يكفي في انتاج صورة القياس المفيد
له ابتداء او بواسطة نوع خفاء او يكون في المقدمات والوسايط كثرة بخلاف
مقدمات العلم الحاصل بخبر الرسول فانه انما يحصل من مقدمتين بديهيتين على هيئة
قريبة من الطبع جدا ومن هاهنا كان العمدة في اخذ العقايد الدينية هو السماع لا
العقل قوله او بغير ذلك ان امكن كالالهام او السماع منه عليه السلام في المنام كما
ذكره بعض ائمة الحديث وكعلم ذلك ببلاغته واسلوبه كما يعرف بذلك كلام الله
تعالى قوله هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم الاول
ادراك تصوري يحصل للنفس بمجرد السمع والثاني ادراك تصديقي للحس البصر
مدخل فيه ايضا قوله بمجرد كونه خبرا يريد ان المراد بالخبر الذي جعلناه من اسباب
العلم خبر يكون مستندا بافادة العلم بمضمونه تفصيلا ولو بالنظر في احواله والخبر
المقرون بالقراين في الصورة المذكورة انما يفيد العلم بمضمونه بانضمام تارة
القوم المدارة فان كلا منها يفيد الظن بقدوم زيد والعلم يحصل من اجتماعها
فان قلت وكان يجب ان يعد مجموعها من اسباب العلم قلت تلك القراين ليست

ما يمكن ضبطه اجمالا ولا التنصيص عليه تفصيلا لكثرتها واختلافها باختلاف الطبايع
والافهام فلم يلتفت اليها واما خبر الرسول وخبر اهل الاجماع فهما مستبدان
بافادة مدلولهما تفصيلا مع الدليل انما يدل على صدقهما وتحقق مضمونهما اجمالا وكانهما
ماكان فلم يعتد به والسند العلم بمضمونهما اليهما **قوله** وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر
اما لانه خبر جمع لا يجوز تواطيهم على الكذب سمعا واما لان الاجماع لا بد له من سند
فالاجماع على قبوله في الحكم المجمع عليه كالاخبار به بطريق التواتر ولو جعل خبر اهل
الاجماع في حكم خبر الرسول اما بناء على ان الحكم المجمع عليه مستند الى السند حقيقة
والاجماع كاشف عن صدقه وصحته والسند انما كان من السنة فلا امر ظ وكذا
ان كان من الكتاب وان كان قياسا فالقياس مظهر لا مثبت فيعود الى خبر الرسول
واما بناء على انه مستند الى الادلة الدالة على حجية الاجماع من الكتاب والسنة
حقيقة والاجماع مظهر وكاشف لكان له وجه وجيه ولعل مراد من قال خبر اهل الاجماع
لا يفيد بمجرده بل بالنظر الى الادلة الدالة على حجية الاجماع هو هذا الاخير وعلى هذا لا يتجه
عليه ما اورده الشارح فتامل **قوله** هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات
اي الاحساسات فان من زال عقله كان لا يعلم لا يدرك وهذا المعنى هو الذي عبر عنه ابن
سينا في الحدود بصحة الفطرة الاولى وعرفه بانه قوة بها يجوز التميز بين الامور
القبيحة والحسنة وهو المعنى بقولهم غريزة اي صفة جبلية يتبعها العلم بالضروريات
حسية كانت او غير حسية عند سلامة الآلات اي الحواس واما عند عدم سلا

سلامتها كما في حالة النوم والسكر مثلا فيتخلف عنها العلم **قوله** وقيل جوهر يدرك به الغائبات
وفي بعض النسخ يدرك بها الغائبات بالتانيث فلو صح فتانيث الضمير باعتبار انه قوة
وآلة قالوا انه جوهر بسيط او جوهر لطيف مشارك للاجسام الكثيفة واستدلوا
على جوهريته بقوله عم ان الله خلق العقل في احسن صورة فقال له اقبل فاقبل
وادبر فادبر فقال انت اكرم خلق بك اكرم وبك اهين وبك اعذب وبك
اثيب وبقوله عم اول ما خلق الله هو العقل فانه يدل على انه ليس من قبيل
الاعراض ومن زعم ان العقل بهذا التفسير عبارة عن النفس الناطقة فقد ابعد
وكيف لم يتنبه من قوله يدرك به ثم انهم قد تعارفوا على اطلاق المشاهد للمحسوس
والغائب للمعقول ومعنى ادراك النفس بسبب العقل للمحسوسات بالمشاهدة ظ
ومعنى ادراكها للمعقولات بالوسائط انها تتامل في احوال المحسوسات وتقيس بعضها
الى بعض فتتنبه لتناسبات بينها فتدرك فيها معاني كلية وتجزم بنسبة بعضها الى بعض
ثم تتوسل بها الى معان اخر ثم هكذا الى ان يستكمل جوهرها بحسب جهدها ووجدها
وجدها **قوله** لما فيه من خلاف السمنية في جميع النظريات سواء كان في الالهيات
والحدسيات والهندسيات نقل عنهم انهم قالوا لا طريق الى العلم سوى الحس ولهذا
انكروا افادة الخبر المتواتر ايضا وعلى هذا فالانسب ان يقال في جميع العقليات
قوله وبعض الفلاسفة في الالهيات نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين
في المباحث الالهية وانما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلق والمهندسون

انكروا افادته في الالهيات بل في الطبيعيات ايضا واعترفوا بها في الهندسيات والحسابيات
قوله بناء على كثرة الاختلاف هذا انما يصلح ان يكون حجة للمنكرين في الالهيات خاصة و
للمهندسين ايضا لا للمنكرين مطلقا اللهم الا ان يضم اليه انه قد يتحقق تخلف العلم
عن دلالة العقل في بعض الصور لكان متهما فلا عبرة بشهادته اصلا قوله ففيه اثبات
لما نفيتم من افادة النظر العلم في الالهيات فان هذا النفي حكم في الالهيات لكنه انما يرد
لو ادعوا العلم بما ذكروا واما لو اكتفوا فيه بالظن فلا تناقض في كلامهم بناء على ما
نقله رحمه عن الامام من انه لا نزاع في افادة النظر الظن وانما الخلاف في افادته اليقين
قوله فان لم تعلموا يعني فان اعترفوا بعدم الافادة فقد حذرا عن التناقض وادعوا ان ما
ذكروه شبهة توهم صحة مدعاهم كدليل الخصم والغرض مقابلة الموهوم بالموهوم
فالجواب ان يقال ان افاد ما ذكرتم بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه كان النظر مفيدا
للعلم في الجملة وان لم يفد كان لغوا وبقي دليلنا سالما عن المعارضة هذا تقرير الجواب
على وفق كلام شرح المقاصد واشار اليه ههنا بقوله اما ان يفيد شيئا ولا يرد عليه
ما قيل من ان غرضهم الزام الخصم بما هو عنده مسلم قوله فان قيل هذه شبهة من قبيل
السفسطة يفيد عدم العلم بافادة النظر مطلقا فان المتمسك به في مطالبه لا بد له من افادة
النظر والعلم بها فيبطل كلامه بابطال ايهما كان قوله لزم اثبات النظر اي افادته العلم
بالنظر اي بافادته وانه دور اي مثل الدور في استلزام تقدم الشيء على نفسه فان قيل
الموقوف هو العلم بالافادة والموقوف عليه غيره فجوابه ما اشير اليه من ان التمسك

التمسك بالنظر لا بد له من العلم بافادته لانه قد اتخذه آلة وتوسيلا به في اثبات مقاصده
فلا بد من العلم بصلوحه لذلك ولهذا قالوا ان نفيه تناقض دوران على من قال نفي
الشيء بنفسه تناقض لاثباته بنفسه قوله قلنا الضروري قد يقع فيه الخلاف هذا اختيار
للشق الاول من ترديد السؤال كما اختاره الامام الرازي وقوله والنظري قد
يثبت بنظر مخصوص اختيار للشق الثاني على ما هو مختار امام الحرمين قوله وبشهادة
من الآثار فان اثر العقل وهو الاستعداد لتعلم انواع الصناعات واقسام
الحرف واستخراج الاعمال الفكرية متفاوتة في افراد الانسان جدا قوله وشهادة
من الاخبار مثل قوله اعملوا فكل ميسر لما خلق له وقوله عليه السلام في حق النساء
ناقصات العقل والدين ولهذا جعل شهادة امرأتين بمنزلة شهادة رجل قوله
والنظري قد يثبت بنظر مخصوص يريد ان النظري المطلوب افادة النظر للعلم معبرا
عنه بهذا العنوان ملحوظا على وجه الاجمال ويمكن اثباته بنظر مخصوص معبر عنه بعبارة
مفصلة ويكون افادته للعلم ح ضروريا لما عرفت ان الاحكام تختلف باختلاف
العنوان فاذا اردنا ان نستحصل نظريا للعلم على ما هو مدعى الامام نقول هذا النظر
اذ لا معنى للنظر سوى ذلك وهذا مفيد بالضرورة ينتج ان نظرا ما يفيد العلم واذا
اردنا اثبات ان كل نظر صحيح يفيد علما ما او ما هو الاجلى في نظر اليه انه ليس افادته
للعلم لخصوصه بالضرورة بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون
بشرائطه مفيدا للعلم لان الاشتراك في العلة يعطي الاشتراك في الحكم فثبت المط

بلا دور ولا تناقض بهذا التقرير الجواب على وفق كلامه قال وهذا معنى ما قال امام الحرمين

لابعد في اثبات جميع انواع النظر بنوع منه يثبت نفسه وغيره ولا يخفى ما فيه من البعد

والسخافة والمذكور في شرح المواقف ان المراد من ذلك النظر المخصوص هو النظر

الواقع في قولنا النتيجة في كل قياس صحيح لازمة له وما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو

كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعا ثم يلزم ان افادة هذا النظر

معلومة بالضرورة فلا دور ولا تناقض وبهذا التوجيه حسن الكلام امام الحرمين لكن لا يلائم

ظاهر عبارته ولك ان تقول ان ذلك النظر كما يثبت غيره يثبت نفسه ايضا من حيث كونه

من افراد النظر الصحيح واما ان ذلك النظر يجب ان يكون معلوم الافادة فيمكن منع ذلك

هنا ولم لا يكفي موقوفا من بعد نعم لا بد للمتمسك بالنظر في مطالبه الجزئية ان يكون ذلك

معلوما له على وجه كلي مع غفلته لئلا يفتقر الى اثباته في كل مطلب واما انه يجب ان يكون كذلك

في كل مطلب فلا وتحقيقه ان المفيد للعلم نفس النظر لا العلم بافادته فيجوز ان يفيد الانظار

الواقعة في الاقيسة الصحيحة علي نتائجها وان لم يعلم ذلك حتى اذا تعقلناه ونظرنا في

حال الانظار المفيدة والعقود الفاسدة ظهر انها علوم ثم ان النظر المفيد له مأخوذ على

وجه الآلية لا يمكن ح ان يلتفت الى حاله ولا الى حال العقد المستفاد منه حتى اذا التفت

النظر مفو فلذلك وجدناه من جملة ما علم افادته معلوم الحال عنده ذلك جملة ثم لا

يحتاج الى نظر آخر ليعلم حال النظر المستانف مفصلا بل يكفيه معرفة صحته وافادته

اجمالا تحت الكلية فتدبر هذا ما عندي من تحقيق المقام وتوجيه كلام امام الحرمين

الحرمين ودفع اعتراض الامام الرازي عنه فتأمل والله الموفق **قوله** الى بادنى

التوجه من غير احتياج الى الفكر اردفه بذلك لان قال البديهيات والحدسيات وكان الاول

بالنظر الى المعنى اللغوي للفظ البديهي والثاني بالنظر الى المعنى المراد منه عرفا **قوله** فهو لم

يتصور معنى الكل والجزء بل يظن ان الكل ما عدا ذلك الجزء او ما عدا الزيادة الفاضلة

اليه فال عظمه وقد دل كلامه على ان التصور مطابق النسبة واما لا يطابق شيئا

لا يكون تصورا له على ما سلف تحقيقه **قوله** اى حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار

وكذا الالتفات يطلق في عرفهم على مباشرة الاسباب بالاختيار كما في مباحث العلم والنظر والتاج

حمله على المعنى الاول نظرا الى كلام صاحب البداية وحمله على الثاني اظهر والنسب بقوله كلامه

قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق اى لا يكون المخلوق متمكنا من تحصيله

وتركه بل يكون حصوله ضروريا لازما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا فيكون الضروري

بمعنى الاضطراري ويختص بعلم الانسان بنفسه وبعوارض نفسه لكن بعض المحققين

جعل هذا التفسير للضروري المقابل للاستدلالي فذهبا الى ان شيئا من افراده

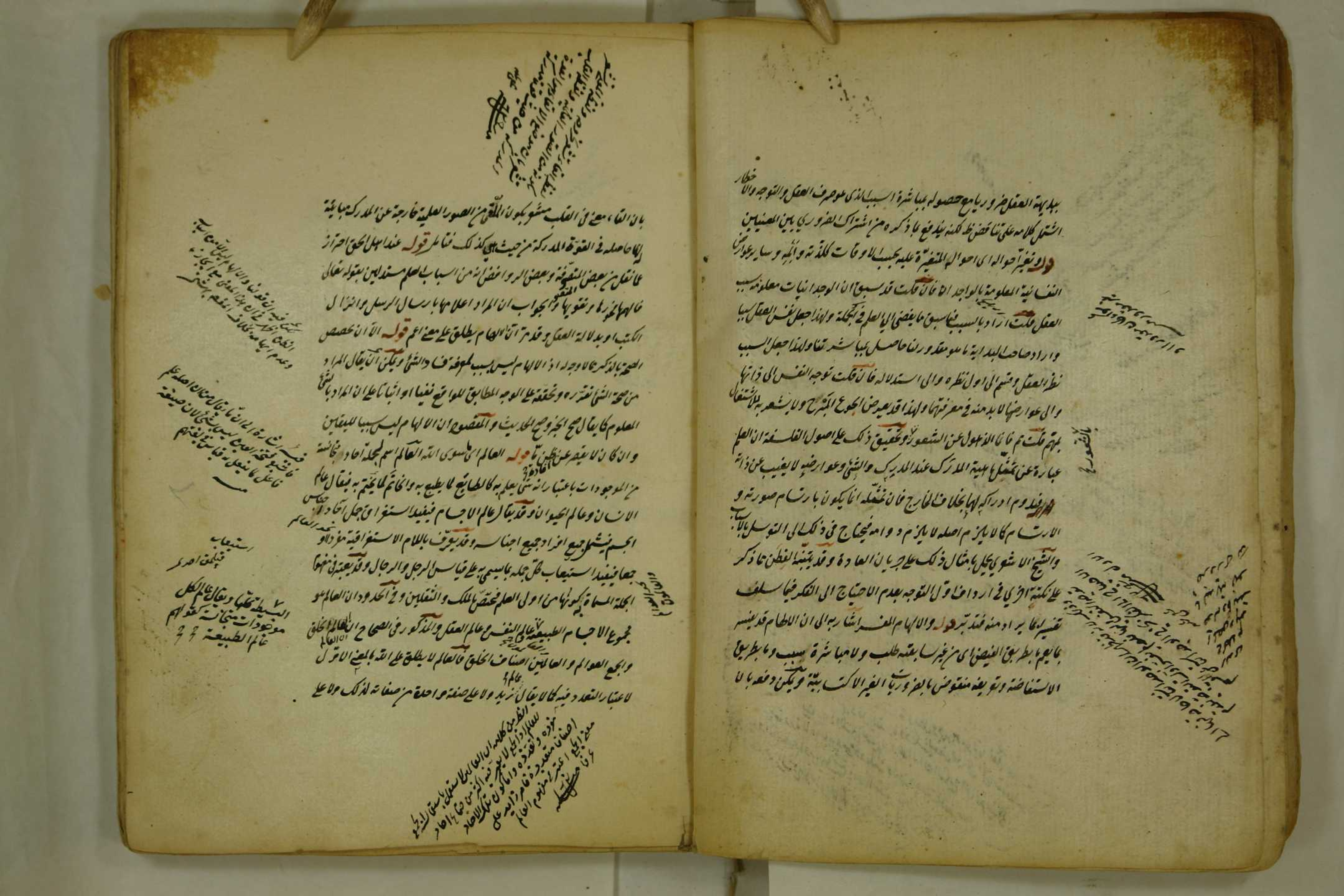
لا يحصل بمجرد مباشرة سببه المقدور لنا فلا نتمكن من تحصيله وتركه لا نتمكن من

تركه ايضا فما لا يتمكن من تحصيله وتركه وتحصيله لا يكون مقدورا اتفاقا فظهر ان ما

قبل من ان الشارح اراد ما ليس للقدرة مدخل فيه وذلك البعض ما ليست

القدرة مستقلة فيه ليس بشيء **قوله** ظهر انه لا تناقض يريد ان صاحب البداية لما جعل

الضروري عبارة عما يحدثه الله تعالى في نفس المخلوق من غير كسبه ثم جعل الحاصل

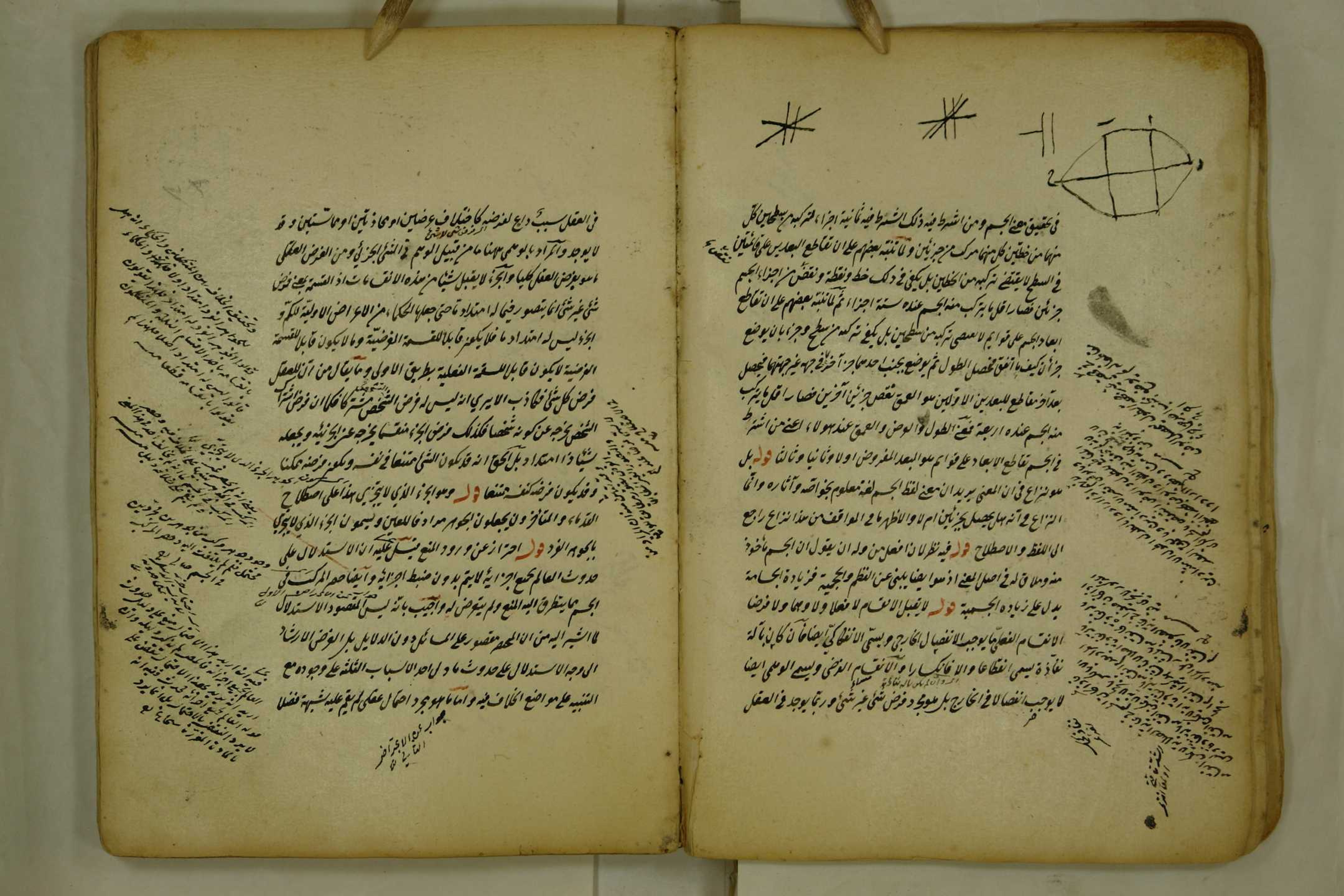


بداية العقل ضرورة ويامع حصوله بمباشرة السبب الذي هو صرف العقل والتوجه والاخطار
اشتمل كلامه على تناقض لكنه يندفع بما ذكره من اشتراك الضروري بين المعنيين
قوله ونعني احواله اي احواله المتغيرة عليه بحسب الاوقات كلذته والمه وسائر عوارض
النفس به المعلومة بالوجدان فان قلت قد سبق ان الوجدانيات معلومة بسبب
العقل قلت اراد بالسبب فيما سبق ما يفضي الى العلم في الجملة ولهذا جعل نفس العقل سببا
واراد صاحب البداية ما هو [illegible] حاصل بمباشرة [illegible] ولهذا جعل السبب
نظر العقل [illegible] الى اول نظره والى استدلاله فان قلت توجه النفس الى ذاتها
والى عوارضها لا بد منه في معرفتها ولهذا قد يعرض الجوع [illegible] ولا يشعر به للاشتغال
بمهم قلت [illegible] الذهول عن الشعور [illegible] وتحقيق ذلك على اصول الفلاسفة ان العلم
عبارة عن تمثل ماهية المدرك عند المدرك والشيء [illegible] لا يغيب عن ذاته
فيدوم ادراكه لها بخلاف الخارج فان تمثله انما يكون بارتسام صورته و
الارتسام [illegible] واما نحتاج في ذلك الى التوسل بالالات
والشيخ الاشعري [illegible] ذلك على جريان العادة وقد يتنبه الفطن لما ذكر
[illegible] بعدم الاحتياج الى الفكر فيما سلف
[illegible] قوله والالهام المفسر اشارة الى ان الالهام قد يفسر
بايقاع [illegible] الفيض اي من غير سابقة طلب ولا مباشرة سبب [illegible]
الاستفاضة [illegible]

بان [illegible] القلب [illegible] من الصور العلمية خارجة عن المدرك [illegible]
[illegible] حاصلة في القوة المدركة من حيث [illegible] قوله عند اهل الحق احتراز
عما نقل عن بعض [illegible] وبعض الروافض انه من اسباب العلم [illegible]
[illegible] والجواب ان المراد اعلامها بارسال الرسل وانزال
الكتب [illegible] قوله الا ان [illegible]
[illegible]
من صحة الشيء [illegible] على الوجه المطابق للواقع نفيا او اثباتا [illegible]
العلوم [illegible] الا الالهام ليس سببا [illegible]
وان كان لا يفيد [illegible] قوله العالم اي ما سوى الله [illegible]
من الموجودات [illegible]
[illegible] عالم الاجسام [illegible]
الجسم [illegible] جميع افراد جميع اجناسه [illegible] باللام الاستغراقية [illegible]
[illegible] استغراق [illegible] الرجل والرجال [illegible]
الجملة السماء [illegible] العلم [illegible] الملك والثقلين [illegible] العالم هو
مجموع الاجسام الطبيعية [illegible] عالم العقل [illegible] في الصحاح [illegible] الخلق
والجمع العوالم والعالمين اصناف الخلق [illegible] العالم لا يطلق على الله [illegible]
لاعتبار التعدد [illegible] صفة واحدة من صفاته [illegible]

بجميع صفاته اما العدم تجانسها و اما العدم كونها مما يعلم به او من ذوي العقول وعدم
الملائمة على ذاته تع وصفاته على ما ذكر في الحدود والصحاح نظر و اما اعتبار المغايرة لذات
الله تع بالمعنى المصطلح في مفهوم العالم واخراج صفاته عنه بذلك الاعتبار على ما الشرح
فمحل نظر قوله بجميع اجزائه يدل على انه اريد ههنا جملة ما سوى الله تع ذاته وصفاته من
الموجودات ولا يخفى عليك وجه حملنا على المعنى الاول والاخير قوله وصورها اي الجسمية
بقرينة قوله لكن بالنوع واما الصورة النوعية فانما ذهبوا الى قدمها بالجنس كما هو
المشهور منهم قوله بمعنى الاحتياج الى الغير وسموا ذلك حدوثا ذاتيا لا بمعنى سبق
العدم عليه اي سبقا زمانيا كما هو معنى الحدوث عندنا وهم يسمونه حدوثا زمانيا
قوله بقرينة اي قرينة او خصص بالممكن بتلك القرينة قوله ومعنى قيامه بذاته جعل ذلك
تفسيرا لقيام العين بذاته لان قيام الواجب تع بذاته استغناؤه عما يقومه واما
تخصيصه بالمتكلمين فلما سياتي ان الفلاسفة لا يوافقونهم في ذلك وقد ابطل طرد
التعريف بالسرير فانه ليس بعين عندهم مع صدق التعريف عليه والجواب ان السرير
عندهم عبارة عن جواهر مخصوصة متالفة على وجه مخصوص ولا خفاء في صدق العين
عليها والمركب من تلك الجواهر والهيئة التاليفية والوضع المخصوص فغير موجود عندهم
لعدم جزئه ومعنى التعريف ممكن موجود له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم
فلا نقض به فان قلت هو منقوض بالماهية المركبة من الجوهر والعرض الحال فيه
قلت يعتبر في التعريف الوحدة الحقيقية ولا نم تركب الماهية الواحدة وحدة حقيقية

حقيقة من الجوهر والعرض بل ذلك المركب شيئان في الحقيقة اعني اشياء واحدا
قوله ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه اي اتصافه
بالوجود هو وجوده في الموضوع اي حالا فيه لان موضوعه من جملة علله
فلا يتم له الوجود دون حلوله في موضوعه ولهذا لا ينتقل عنه والا لزم بقاء المعلول
بدون علته او توارد علتين مستقلتين على معلول شخصي بخلاف الجسم فان حيزه
ليس من علله فيتم وجوده دونه و وجوده في نفسه امر مستقل في نفسه
يحتاج فيه الى علة معينة و وجوده حالا في حيزه امر آخر يحتاج فيه الى علة اخرى
ولا ينبغي ان يفهم من كلامه ان وجود العرض في نفسه هو وجوده لموضوعه
لان ذلك مع انه ظاهر عبارته آب عنه مما لا يشتبه بطلانه على احد كيف ولو
كان المراد ذلك لكان معنى وجود الجسم في حيزه وجوده لحيزه ولا يخفى فساده
وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء اضاف القيام الى مطلق الشيء ايماء الى
ان تفسيره عام يتناول حال الواجب والممكن والمجرد والمادي قوله لتحقق
الابعاد الثلثة اي الامتدادات الثلثة في الجهات الثلث وبينه بالطول و
العرض والعمق ايماء الى ان الجسم عندهم عبارة عن الطويل العريض العميق و
كيفية وجود الابعاد الثلثة ان يوضع جزآن متلاقيان كيف كان فيحصل بعد
واحد ثم يوضع في ملتقاهما جزء آخر فيحصل بعد مع كل واحد منهما بعد فيحصل جسم
ذو ابعاد ثلثة على هيئة سطح مثلث فلا يكون تقاطع الابعاد على قوائم شرطا عندهم



في تحقيق معنى الجسم ومن اشترط فيه ذلك اشترط فيه ثمانية اجزاء لتركبه من سطحين كل
منهما من خطين كل منهما مركب من جزئين ولما تنبه بعضهم على ان تقاطع البعدين على زوايا قائمتين
في السطح لا يقتضي تركبه من الخطين بل يكفي في ذلك خط ونقطة ونقص من اجزاء الجسم
جزئين فصار اقل ما يتركب منه الجسم عنده ستة اجزاء ثم لما تنبه بعضهم على ان تقاطع
ابعاد الجسم على قوائم لا يقتضي تركبه من سطحين بل يكفي تركبه من سطح وجزء بان يوضع
جزء ان كيف ما اتفق فيحصل الطول ثم يوضع بجنب احدهما جزء آخر في جهة غير جهتهما فيحصل
بعد آخر مقاطع للبعدين الاولين هو العرض نقص جزئين آخرين فصار اقل ما يتركب
منه الجسم عنده اربعة فمعنى الطول والعرض والعمق عند هؤلاء اعني من اشترط
في الجسم تقاطع الابعاد على قوائم هو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا **قوله** بل
هو نزاع في ان المعنى يريد ان معنى لفظ الجسم لغة معلوم بخواصه وآثاره وانما
النزاع في انه هل يحصل بجزئين ام لا والاظهر ما في المواقف من هذا النزاع راجع
الى اللفظ والاصطلاح **قوله** فيه نظر لان افعل من وله ان يقول ان الجسم مأخوذ
منه وملاق له في اصل المعنى اذ هو ايضا ينبئ عن العظم والضخامة فزيادة الجسامة
يدل على زيادة الجسمية **قوله** لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا
الانقسام الفعلي ما يوجب الانفصال الخارجي ويسمى الانفكاكي ايضا فان كان بآلة
نافذة يسمى انقطاعا والا فانكسارا والانقسام الوهمي ويسمى الوهمي ايضا
لا يوجب انفصالا في الخارج بل هو مجرد فرض شيء غير شيء وربما يوجد في العقل

في العقل سبب داع لفرضه كاختلاف عرضين او محاذاتين او مماستين وقد
لا يوجد والمراد بالوهمي هاهنا ما هو من قبيل الوهم في الشيء الجزئي ومن الفرض العقلي
ما هو بفرض العقل كليا والجزء لا يقبل شيئا من هذه الانقسامات اذ القسمة بمعنى فرض
شيء غير شيء انما يتصور فيما له امتداد ما حتى جعلها الحكماء من الاعراض الاولية للكم و
الجزء ليس له امتداد ما فلا يكون قابلا للقسمة الفرضية وما لا يكون قابلا للقسمة
الفرضية لا يكون قابلا للقسمة الفعلية بطريق الاولى وما يقال من ان للعقل
فرض كل شيء فكاذب الا يرى انه ليس له فرض التشخص مشتركا فان فرض اشتراك
التشخص يخرجه عن كونه تشخصا فكذلك فرض الجزء منقسما يخرجه عن الجزئية ويجعله
شيئا ذا امتداد بل الحق انه قد يكون الشيء ممتنعا في نفسه ويكون فرضه ممكنا
وقد يكون فرضه كنفسه ممتنعا **قوله** وهو الجزء الذي لا يتجزى هذا على اصطلاح
القدماء والمتأخرون يجعلون الجوهر مرادفا للعين ويسمون الجزء الذي لا يتجزى
بالجوهر الفرد **قوله** احتراز عن ورود المنع فيشكل عليه ان الاستدلال على
حدوث العالم بجميع اجزائه لا يتم بدون ضبط اجزائه وايضا من المركب في
الجسم ما يتطرق اليه المنع ولم يتعرض له واجيب بانه ليس المقصود الاستدلال
لما اشير اليه من ان المحصر مقصور على المسائل دون الدلائل بل الغرض الارشاد
الى وجه الاستدلال على حدوث ما دل احد الاسباب الثلثة على وجوده مع
التنبيه على مواضع الخلاف فيه واما ما هو مجرد احتمال عقلي لم يقم عليه شبهة فضلا

عن حجة بل ولا ذهب اليه ذاهب فلا عليه ان لا يلتفت اليه اصلا **قوله** بل لا بد من
ابطال الهيولى عرفها ابن سينا بانها جوهر وجوده بالفعل انما يحصل لقبوله الصور
الجسمية لقوة فيه قابلة للصورة وعرف الصورة بانه الموجود في شيء اخر لا كجزء منه
ولا يصح وجوده مفارقا له لكن وجوده ما هو فيه بالفعل حاصل به والعقل
جوهر مجرد عن المادة ذاتا وفعلا والنفس جوهر مجرد ذاتا مقارن فعلا ووجب
ادراج الصورة النوعية وما في حكمها من النفوس المنطقية في قوله والصورة
قوله كرة حقيقية الكرة جسم يحيط به حد واحد يمكن ان يفرض في داخله نقطة يتساوى الخطوط
الخارجة منها الى جوانبها والمراد بكونها حقيقية ان لا يكون كريتها بحسب الحس فقط بل يكون
كذلك في نفس الامر وكذا المراد بكون السطح حقيقيا ما هو كذلك في الواقع ولو قيد
بكونه مستويا ايضا لكان احسن **قوله** لكان فيه خط بالفعل اي مستقيم كما صرح به
وح لا يكون ما فرضناه كرة حقيقية كذلك هذا خلف **قوله** وذلك انما يتصور في
المتناهي الظاهر انه اشارة الى ما ذكره من كثرة الاجزاء وقلتها فان الوهم يتسارع
الى ان الكثرة والقلة لا تتصور ان في غير المتناهي لكن يتجه عليه انه ان اراد ان كل جملة
غير متناهية اذا ضمت اليها جملة اخرى متناهية او غير متناهية فان مجموعهما ازيد منها مع
ان كلا منهما غير متناهية ويمكن ان يقال معناه ان عظم احدهما بكثرة اجزائه وصغر الاخر
بقلة اجزائه انما يتصور اذا كانت اجزاؤهما متناهية اذ لو كانت غير متناهية وقد عرفت
ان زيادة الاجزاء يوجب زيادة المقدار يلزم عدم تناهي مقداريهما لا كون احدهما

جواب لو

احدهما منحصر المقدار محدودا وكون الاخر ازيد وانقص منه بمقدار محدود **قوله** لان
حلوله ليس حلول السريان اذ لو كان الحال ملاقيا بكليته الكلية المحل يسمى حلوله حلول
السريان كحلول اللون في الخط واذ لم يكن ملاقيا بكليته بل بطرفه يسمى حلول الجوار كحلول
النقطة فيه والاول ينقسم بانقسام المحل دون الثاني فان قلت ثبوت النقطة في الكرة
بناء على ما ذكر يتعين احاطة الحد الواحد بها لا يقال ثبوت النقطة فرضي فلا ينافي وحدة السطح
المحيط بها في الواقع لانا نقول ملاقاة الموجود بالموجود لا يكون الا بالموجود وهذا
ما عولوا عليه في ثبوت الاطراف قلت نهاية الكرة المحيط بها ليست الا السطح الواحد
لكنها اذا لاقت سطحا مستويا لاقته بنقطة تحصل هناك بسبب الملاقاة ولا مدخل
لها في تحديد الكرة وحلولها في الكرة لا يقتضي تعينه في سطح الكرة وبالجملة حال هذه النقطة
حال الاوج والحضيض وقد حقق في موضعه وما ذكره من انها تتماس ضروري فان اراد
ان جزءا من الكرة لاقى بكليته جزءا من السطح يلزم ان لا يكون ذلك الجزء حاجزا من ملاقاة
ما يليه من اجزاء الكرة لذلك الجزء من السطح وهو ظ وان اراد ان جزءا منها لاقى
بصفحة جزء السطح وبصفحة اخرى ما يليه من اجزاء الكرة فهذا القول الحكماء من ان الملاقات
بالطرف كما هو ما في الباب انهم لا يجعلون الطرف جزءا من ذي الطرف بدليل يدل عليه
وكذا ما ذكره من ان النقطة طرف الخط ولا وجود للخط في الكرة فلا وجود للنقطة فيها
ليس على ما ينبغي **قوله** والعظم والصغر باعتبار المقدار القائم به منع للمقدمة القائلة
بكونهما لكثرة الاجزاء وقلتها الا يرى ان الشيء المعين يزداد مقداره حال التخلخل من

غير ازدياد في اجزائه ويتصغر مقداره حال التكاثف من غير انتقاص عن اجزائه بل
عظم الشيء وصغره قد يكونان مع عظم المقدار وصغره لكن الاظهر ان استعداد الجسم
لقبول المقدار الصغير والعظيم انما هو باعتبار قلة اجزائه المفروضة الممكنة الحصول
بالانقسام العقلي وكثرتها وتلك الاجزاء متناهية لكن لا يستلزم تناهيها ثبوت الجزء
لان كل واحد من تلك الاجزاء قابل للانقسام الوهمي الى ما لا يتناهى قوله والافتراق
ممكن لا الى نهاية بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يمكن بعده افتراق آخر فان قلت اذا كان
الافتراق ممكنا الى ما لا يتناهى وقدرة الله ايضا غير متناهية فلنفرض تعلق قدرة الله
تع بجميع الافتراقات الممكنة تعلقات غير متناهية فيلزم الجزء قطعا قلت لا يمكن خروج
جميع الافتراقات الممكنة الغير المتناهية فيلزم الجزء الى الفعل لا تتعلق قدرة الله تع
بما لا يتناهى تعلق الايجاد بالفعل بل بمعنى عدم تناهي كل منهما انه لا ينتهي الى حد لا يمكن
بعده آخر على انك قد عرفت ان الانقسام الفعلي متناه وغير المتناهي هو القسمة
الوضعية قوله مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدي الى قدم العالم يريد ان الهيولى
على تقدير ثبوتها لا يجوز حدوثها والا يلزم لها هيولى اخرى اذ كل حادث عندهم مسبوق
بالمادة واذا كانت قديمة وهي لا تنفك عن الصورة يلزم الجسم المركب منهما وينفي
حشر الاجساد لان الجسد على ذلك التقدير يكون مركبا من الهيولى والصورة فجواب
البدن ينعدم بالكلية بعدم الصورة البدنية فيكون حشر الاجساد عبارة عن ايجادها بعد
انعدامها وهو ممتنع ففي اثبات الجزء نجاة عن الوقوع في تينك الورطتين وان

امكن ان يتفصى عنهما بوجوه اخر وفي قوله المؤدي اشعار بان ذلك غير كاف فيهما
بل لا بد من الاستعانة بمقدمات اخر هي ممنوعة عند المتكلم ايضا قوله وكثير من اصول
الهندسة المبني عليه دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها اذ اثبت
الجزء وتركب الاجسام من افرادها كانت الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها ما يجوز
على الاخر من الحركة المستقيمة بل يكون حركة الافلاك حركة مستديرة عبارة عن حركات
اجزائها حركات مستقيمة فلم يثبت ما ذهبوا اليه من دوام حركة السموات اذ الحركة
المستقيمة لا يحتمل الدوام عندهم ومن امتناع الخرق والالتيام عليها لابتنائهما على عدم
قبولها الحركة المستقيمة فقوله وكثير معطوف على اثبات الهيولى فيكون هذه الاصول
ايضا من كلمات الفلاسفة وقوله من اصول الهندسة سهوا وتحريف وقع موقع
اصول الفلسفة قوله انما هو في بعض الاعراض كالاين وجميع الاعراض النسبية
عند من يقول بوجودها قوله قيل من تمام التعريف وضعفه كما اشار اليه ظاهر
لان العرض من العالم فيكون عبارة عن موجود مغاير لذاته تع والظاهر انه اشارة
اجمالية الى سائر الدليل وتقريره العالم اما اعيان واما اعراض والكل حادث
لانا نشاهد حدوث الاعراض في الجواهر والاجسام كما نشاهد حدوث الالوان
والاكوان والطعوم والروائح فيها وما هو محل للحوادث وغير خال عنها فهو حادث
فالعالم بجميع اجزائه حادث قوله واصولها قيل السواد والبياض وباقي الالوان
يحصل بالتركيب تركيبها على وجوه مختلفة مثلا اذا خلط السواد مع البياض فان غلب

البياض حصل الغبرة وان غلب السواد حصل العودية واذا اختلط معهما ضوء فان كان
للسواد غلبة ما على الضوء حصل الحمرة وان كانت كثيرة حصل القتمة وان غلب الضوء حصل
الصفرة واذا خالط الصفرة سواد ومشرق حصل الخضرة واذا خالط الخضرة بياض حصل
الزنجارية واذا خالطها سواد حصل الكراثية واذا خالط الكراثية سواد مع قليل حمرة حصلت
النيلية واذا خالط النيلية حمرة حصل الرنجانية وعلى هذا قياس سائر الالوان المختلفة ومنهم
من جعل اصولها خمسة كما ذكره ومنهم من جعل جميع الالوان اصولا قوله والاكوان
هي الاجتماع ووجه الحصر ان الاكوان اعني الحصول في الحيز ان اعتبر للشيء في نفسه فان كان
مسبوقا بحصول آخر في ذلك الحيز فسكون او في حيز آخر فحركة وان اعتبر له بالقياس الى
جوهر آخر فان امكن ان يتخلل بينهما ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع ولما ورد على
حصر القسم الاول في الحركة والسكون انه يجوز ان يكون غير مسبوق بكون آخر التزم بعضهم
بطلان الحصر وجعل قسما خامسا ومنهم من لم يعتبر في السكون قيد المسبوقية فاندرج فيه
قوله والطعوم جمع طعم بالفتح وهي الكيفية المذوقة واما الطُعم بالضم اسم للمطعوم كالطعام
قوله وانواعها اي الحقيقية وهي بسائطها واما المركبات فكثيرة غير مضبوطة وهي الحقيقة
لمعان او اكثر يدرك معا بالمجاورة فيما بين موضوعاتها ويظن انها طعم واحد قوله
والعفوصة والقبض هما متقاربان في المذاق والفرق ان القبض يقبض ظاهر اللسان
وباطنه والقابض يقبض ظاهره فقط وكان الفرق بالشدة والضعف والتفاهة هي
طعم بسيط بين الحلاوة والدسومة والاعتدال فاعله بين الحرارة والبرودة وقابله

وقابله بين الكثافة واللطافة وهو سه في نفسه من كيفية الة الذوق بحال لا يوثر فيها
ولا يحس بها فلذا سمي بالتفاهة التي هي في الاصل عبارة عن عدم الطعم واما التفاهة
بمعنى ان يكون الجسم لكثافته لا يتحلل منه شيء يخالط الرطوبة اللعابية ما لم يحتل في تحليله فعند
ذلك يحس منه بطعم قوي بسيط فيجب ان يكون ذلك راجعا الى احد التسعة لان
الاستقراء دل على انحصارها فيها قوله وليس لها اسماء مخصوصة وكانه لقلة الاحتياج
اليها والانتفاع بها لم يهتموا بامرها وتمييز انواعها ووضع بازائها بل اكتفوا في ذلك
ان اضيفوا اليها باضافتها الى حاملها مثل رائحة الورد والتفاح ووصفها بما يدل على
ملايمتها للطبع او منافرتها له كما يقال رائحة منتنة ورائحة طيبة ونحو ذلك وليس
ذلك في لغة العرب فقط بل الشأن في ما بلغنا من اللغات قوله والاظهر ان ما عدا
الاكوان آه ويدل عليه قولهم في نفي الاعراض المحسوسة عنه تعالى انها من توابع المزاج
فيستحيل في حقه تع على ما سيجيء وان كان ذلك لا يطابق اصول اهل السنة ويناقض
ما صرح به بعضهم في تقسيم الموجودات من ان الاعراض المحسوسة بالحواس الظاهرة
لا تحتاج الى اكثر من جوهر واحد وان امكن تطبيقها بان يحمل ما ذكره الشارح على بيان
الواقع بحسب ظنه ومراد ذلك البعض بيان جواز عروضها بجوهر واحد وقد بين ذلك
على قاعدة الاعتزال لكون اقرب الى ما سيجيء ومن ضبط اقسام الموجودات
ولهذا جعل مثل الحيوة والقدرة والالم مما يحتاج الى البنية وان كان المذهب في
ذلك قوله كانواع اضداد وذلك لم يجعل طريان العدم عليها بجميع الاعراض ضدا بالعدم

بناءها على ما هو مذهب الشيخ الاشعري لما انه غير مرضي عنده بل هو شيء من السفسطة على ما قيل
قوله اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا هذا كلام مشهور فيما بينهم قالوا
ان القصد لا يتعلق الا بالمعدوم اذ القصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة واعترض
عليه بعض المتأخرين بان الايجاد القصدي كالايجاد الايجابي فكما لا يجب تقدمه بالزمان
بل بالذات كذلك يجب تقدمه بالذات لا بالزمان وانا اقول في جواز التقدم الزماني
وعدمه لما ان القصد ربما لا يكون كافيا في وجود المقصود فيتأخر الى استكمال علته واما
اذا كان كافيا فلا يجوز تأخر المقصود عنه زمانا والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة واما
ان القصد اذا كان ازليا فيحتمل تجدده والا لو انتهاؤه فموضع تأمل قوله والمستند الى
الموجب القديم لو كان مستندا اليه بالذات او بالواسطة قديم باصله وان كان قد
يمنع وجوده تغيرات وتبدلات حادثة كالحركة الفلكية على اصل الحكيم واعترض عليه بان
الواسطة يجوز ان يكون امرا عدميا كعدم حادث مثلا ولا يجب انتهاؤه الى عدم ممتنع
لذاته اذ التسلسل في الاعدام المترتبة مما لم يقم على امتناعه حجة ولنا ان نجيب عنه بان علة
عدم الشيء هو عدم علة وجوده فاذا وجب انتهاء علل الوجود الى وجود واجب
لذاته فقد انتهاء علل العدم الى عدم ممتنع لذاته هو سلب ذلك الوجود فاحسن
التدبر في هذه الجملة قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان اتفق القوم على ان الجوهر
لا يوصف بالحركة الا عند اتصافه بالكون الاول في المكان الثاني لا يوصف بالسكون
ما لم يتصف بالكون الثاني في المكان الاول فاختار بعضهم ان الحركة مجموع كونين في آنين

في آنين في مكانين والسكون مجموع كونين في آنين في مكان واحد يرد عليه ان يكون
كون هو جزء للحركة فهو بعينه جزء للسكون كالكون الاول في المكان الثاني على ان
المتكلمين قد اتفقوا على وجود انواع الاكوان اربعتها ولا وجود للحركة والسكون
على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الاكوان والاكثرون على انهما عبارتان عن
الكون الثاني ويرد على القول ببقاء الاكوان ان يكون كون واحد هو حركة فهو
بعينه وفي مكان هو سكون والاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشاب
لكن ليس فيه كثير بعد اذ قد اطبقوا على انه اختلاف الاكوان ليس بالفصول
الذاتية بل بالعوارض الاعتبارية والموجود منها حقيقة ليس غير نفس الكون
فان قيل منع للمقدمة القائلة ان الاعتبار لا يخرج عن الحركة والسكون قوله
فانهما من الاعراض وهي غير باقية قد تعرض لهذه المقدمة مع انها تكثير الماخذ لهذا المطلب
بقدر الامكان اذ هو الواجب الذي لم يلتفت فيه قدر ان والفضال الذي لم يلدح فيه
ساعد الابيري ان كل ما يقال فيه لا يخلو عن شوب كي يستطلع عليه قوله لا ينفكان من
الانتقال من حال الى حال يقتضي المسبوقية بالغير سبقا لا يجامع المتأخر فيه
المتقدم ومثل هذا السبق يستلزم حدوث المتأخر لكن يرد عليه انه ان اريد
بالغير غير جنس الحركة فلا نم اقتضاء ماهية الحركة المسبوقية بالغير بهذا المعنى وان
اريد مسبوقية كل فرد منها بفرد آخر فهذا لا يستلزم حدوث مطلق الحركة وكذا
يرد على قوله كل حركة هي على التقضي وعدم الاستقرار ان ما كان كذلك جزئيات

الحركة فلا يلزم الاحد وثهما قوله وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه ينتج ان كل
سكون يمتنع قدمه فيكون حادثا لكن يرد عليه ان معنى الصغرى ان كل سكون يجوز عدمه
نظرا الى ذاته بمعنى انه ليس في عدمه امتناع ذاتي ومعنى الكبرى ان ما ليس يمتنع عدمه
في الجملة اي لا بالذات ولا بالغير يمتنع قدمه في الجملة فلا يتكرر الوسط الا ان يتكلف
ويقال معنى قوله كل سكون يجوز عدمه انه ليس امتناع تاما وقوله لان كل جسم قابل للحركة
اي فهو لها بالفعل وقوله بالضرورة اي بالمشاهدة بناء على ان الجسم منحصر في الفلكي والعنصري
والحركة بالفعل معلومة في كل واحد منهما بالمشاهدة وفيه منع لا يقال كل جسم قابل للحركة
اي لا امتناع في حركته اصلا اذ الاجسام متماثلة فيجوز ان ينتقل كل منها الى حيز آخر
وفيه ايضا للمنع مجال قوله وانه يمتنع عطف على مدخول على قوله الثالث ان الازل ليس
عبارة عن حالة مخصوصة لا الخ عن الحوادث الغير المتناهية والثاني بالنظر الى ازليته تعالى
فظاهر انه لا امتناع في ازلية الحوادث بالمعنى الاول فانه كما يجوز ان يوجد بعد كل حادث
حادث الى ما لا نهاية له كذلك يجوز ان يوجد قبل كل حادث حادث كذلك والفرق
بينهما تحكم لا دلالة عليه وما ذكره الشارح من انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئيات فحدوثها يستلزم
حدوثه فانما يظهر في الجزئيات المتناهية واما الغير المتناهية فاستمرارها ازلا وابدا يستلزم
استمرار المطلق بالضرورة فيجب على المجيب ان يبذل جهده في ابطال لا اول من الجزئيات انما بناء
على ما ذكره الامام الرازي من جريان برهان التطبيق في كل ما دخل تحت الوجود في الجملة
ولو على سبيل التعاقب وعلى ما نقول من ان كل واحد من تلك الحوادث لما كان مسبوقا

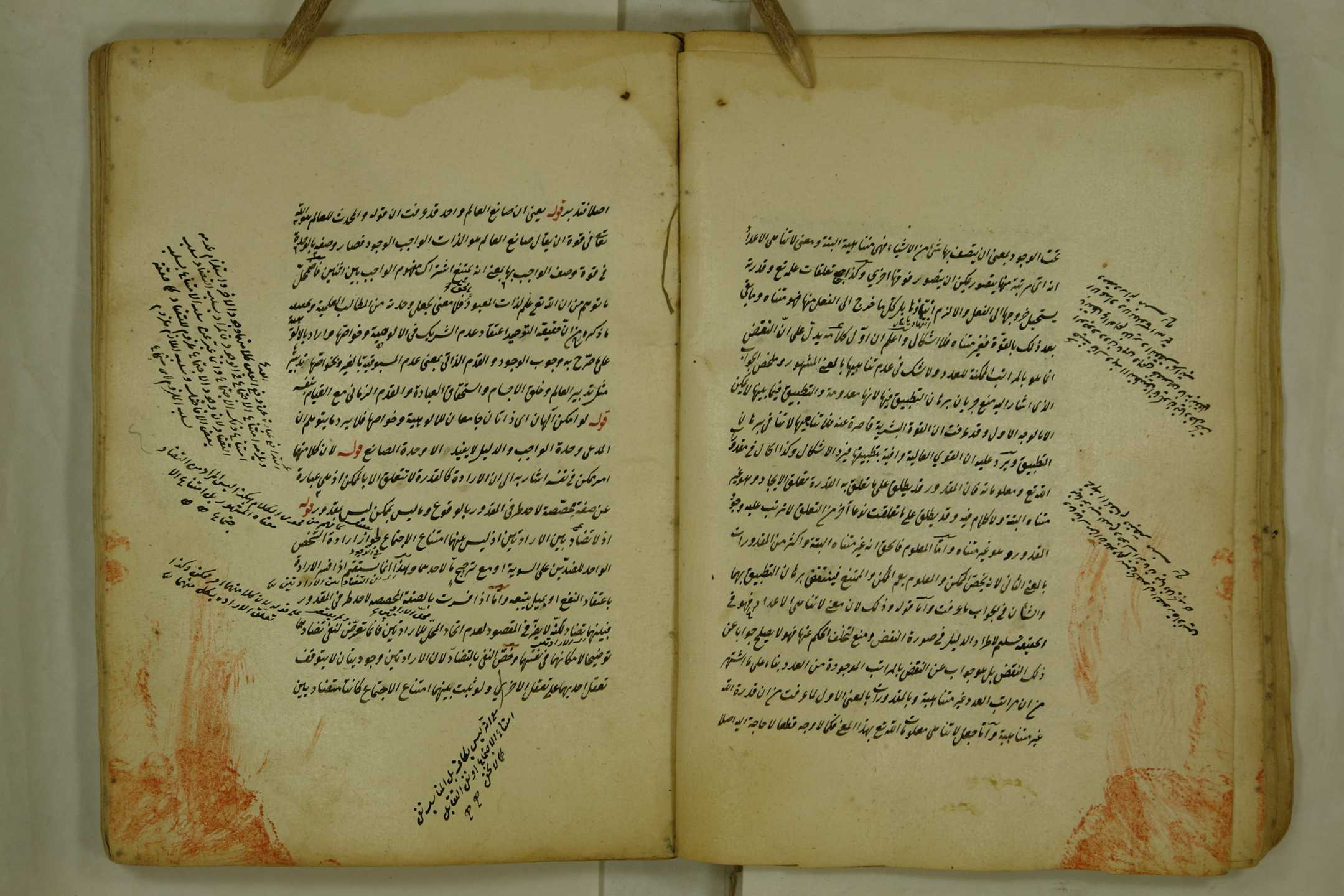
مسبوقا بالغير كان جميعها بحيث لا ينفك عنها شيء منها مسبوقا بالغير ايضا ثم ان ذلك
الغير لا يجوز ان يكون من جملتها والا لزم ان لا يكون ما فرضناه جميعا بل يجب ان يكون
خارجا عنها فينقطع به سلسلة الحوادث وهذان الدليلان وان دلا على تناهي الحوادث
الابدية لكن لا ضير به اذ الموجود منها متناه وابدا بل نقول لا يمكن خروج جميعها الى الوجود
بالفعل بحيث لا يبقى في الامكان شيء بل كل مبلغ يوجد منها فيمكن ان يوجد بعده ما لا يتناهى
والحاصل ان وجود ما لا يتناهى بالفعل ازلا وابدا مح قوله الرابع انه لو كان كل
جسم بحيز يجري مجرى المعارضة لابطال قوله ان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز
والمذاهب في الحيز ثلثة احدها ثالثها ما من وهو المذكور في السؤال وعلى هذا يلزم ان
يكون لكل جسم حيز بل كانه حاو والثاني للمتكلمين وهو ما ذكره في الجواب والثالث
لافلاطون ومن تبعه انه البعد الموجود المجرد المنطبق على بعد الجسم لكان فيه وعلى هذا ما
المذهبين لكل جسم حيز البتة وكلام متعلق بالمذهب الثالث غرض في السؤال ولا مست
اليه حاجة في الجواب لم يتعرض له قوله هو الفراغ الموهوم فقيده بالموهوم اذ المكان
مشغول بالمتمكن ممتلئ به حقيقة وفراغه انما هو بحسب وهمنا وفرضنا وتقييده بالذي
يشغله الجسم ليس للاحتراز عن فراغ لا يشغله لان فراغا ليس بموهوم بل هو كشف
عن ماهية الحيز واشارة الى ان شغل الجسم اياه ونفوذ ابعاده فيه معتبر في مفهومه
واقتصر على شغل الجسم وان كان الحيز قد يشغله الجوهر لان غرضه هو دفع الشبهة
المتعلقة بماهية الحيز ومبنى الشبهة على كون الحيز عبارة عن السطح ومبنى وجود السطح

على شيء ابدا قوله ضرورة امتناع ترجح لو قال احد طرفي الحدث او الحادث لكان اوفق
للمذهب والانسب للمقام لكنه بنى كلامه على ما صح عند المحققين من المتكلمين من قوة قول الاولين
ان علة الحاجة هو الامكان بالضرورة وضعف ما ذهب اليه قدماء المتكلمين من ان الحدوث
هو العلة او شطرها او شرطها على اختلاف فيما بينهم قوله اي الذات الواجبة ترك
ان هذا اللفظ وان كان وضعه بازاء ذات الواجب الوجود فيكان امتيازه ذلك الذات
عندنا بوصف الالوهية صار قولنا الله بمنزلة ان نقول الذات الموصوف بالالوهية
والالوهية على ما صرح به عبارة عن وجوب الوجود والقدم الذاتي اعني عدم
المسبوقية بالغير فصار قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى في قوة ان يقال هو الذات الواجب
الوجود وقوله الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء صفة كاشفة للواجب
الوجود وقوله اصلا اي لا في ذاته ولا في صفاته ولا في افعاله اذ المحتاج في شيء
من ذلك الى غيره لا يكون واجب الوجود ولا مبدأ للعالم قوله اذ لو كان جايز الوجود
تعليل لحصر محدث العالم في الله اعني الذات الواجب الوجود اذ لو لم يكن كذلك بل كان
غيره لزم كونه من جملة العالم ويلزمه محذوران احدهما ان ما هو من جملة العالم لا يحتاج
محدثا لما عرفت من انه بجميع اجزائه ممكن ومحدث فلو كان بعض اجزائه محدثا لزم كونه
محدثا لنفسه ايضا والثاني ان العالم اسم ما يصلح ان يجعل علامة وجود مبدا له فيكون
بجميعه من حيث هو كذلك مبدا خارج عنه قوله وقريب من هذا ما يقال بل لا فرق بينهما
الا في الاعتبار والعبارة ومن زعم ان الاول من مسلك الحدوث والثاني من

من مسلك الامكان فلم يتنبه ان الشارح لم يحمل كلام الماتن على ظاهره بل رده الى مسلك
الامكان كما بينا هناك عليه قوله لو ترتب سلسلة الممكنات لاحتاجت الى علة اي
احتاجت الآحاد الغير المتناهية بأجمعها بحيث لا يشذ منها شيء من الآحاد فان مجموع
الآحاد بهذا المعنى موجود لوجود جميع اجزائه وممكن لكونه من الآحاد الممكنة وهو مغاير
لكل واحد من تلك الآحاد اذ الكل غير الجزء وكل ممكن موجود فلا بد للآحاد من علة
فان قلت المجموع بهذا المعنى لا يحتاج الى علة غير علة كل واحد من اجزائه والغرض
ان لكل واحد منها علة داخلة في السلسلة هي ما قبله قلت ليس الغرض بيان احتياج
المجموع الى علة غير علل الآحاد بل ابطال كون كل واحد من تلك الآحاد معللا بما قبله من
غير انتهاء الى ما ليس كذلك اذ على ذلك التقدير لا يوجد شيء غير جميع الممكنات التي هي علل باعتبار
معلولات باعتبار فان كانت العلة الكافية في وجود جميع تلك المعلولات جميع تلك
العلل لزم كون الشيء علة لنفسه وهو ظاهر البطلان وان كانت بعضها منها لزم كون
ذلك البعض علة لنفسه ولعلله اذ الكافي في المجموع كاف في كل جزء من اجزائه ومن جملتها
نفسه وعلله واذا بطل كونها نفس الجميع او بعضها تعين ان يكون خارجا عنها والموجود
الخارج عن جميع الممكنات واجب فثبت الواجب وينقطع به السلسلة اذ لا بد ان يستند
اليه شيء من آحاد السلسلة والا لما كان علة لها فيكون طرفها فينتهي به لا محالة فمن قال
ان هذا الدليل غير مفتقر الى ابطال التسلسل ان اراد انه يتم به الدلالة على وجود الواجب
مع ذهاب السلسلة الى ما لا يتناهى او مع امكانه فبطلان كلامه اظهر لان ثبوت الواجب

مناف لذلك وان اراد ابطاله ليس من مقدمات هذا الدليل وان كان لازما فلا زعامة
فذلك حق لا نزاع فيه وانما النزاع في المعنى الاول **قوله** ومن مشهورات الادلة برهان
التطبيق المقوم في اثبات الواجب مسلكان الاول بيان ان الممكن سواء كان متناهي
الافراد او غير متناهيها لا يتم له الوجود بدون الواجب فوجود الممكن يدل على وجود
الواجب البتة ويلزم وجود تناهي السلسلة من جانب العلل والبرهان الاول من هذا
القبيل كما نبهت عليه الثاني بيان امتناع لاتناهي الموجودات الخارجية سواء كان من
جانب العلة او من جانب المعلول فيحصل في ذلك مقدمة لاثبات الواجب ومن ذلك
برهان التطبيق **قوله** وبهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي
محض التطبيق بين الجانبين يتصور على وجهين الاول ان يلاحظ خصوصية كل واحد من آحاد
الجانبين ويتوهم انطباق ترتيبي بين كل اثنين من آحادهما والتطبيق بهذا الوجه يعم
الموجود والمعدوم والمترتب وغير المترتب والمجتمع والمتعاقب لكن القوى البشرية
قاصرة عنه فيما لا نهاية فلا يمكننا الاستدلال بهذا على تناهي شيء منها والثاني ان يلاحظ آحاد
الجانبين على الاجمال ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما كذلك وقد اطبقوا على ان
التطبيق بهذا الوجه يمكن فيما بين الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود وانه لا يمكن
في المعدومات الصرفة واختلفوا في الموجودات الغير المترتبة او الغير المجتمعة فذهب
المتكلمون الى جريانه فيها لان آحاد الجانبين فيها قد اتصفت بالوجود في الجملة فيكفي ذلك
لتطابق آحادهما بعضها ببعض في نفس الامر بخلاف المعدومات الصرفة فانه لا تطابق

لا تطابق بين آحادها لا في نفس الامر ولا بحسب عقلنا وذهب الحكماء الى ان الافراد
المنقضية في الامور المتعاقبة معدومة حقيقة فلا تطابق فيما بينها بحسب نفس الامر وكذا
الموجودات الغير المترتبة لا يوصف بالتطابق ما لم يلاحظ خصوصيتها ولم يعين لكل واحد
منها مرتبة معينة والا فلا معنى لمطابقة فرد لا بعينه لفرد آخر ولهذا جوزوا لاتناهي الحركة الفلكية
والنفوس الناطقة من جانب الماضي واعترض عليه بان النفوس الناطقة مترتبة
بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها فيتم التطبيق على الوجه الذي تقرر عندهم واجاب عنه
بعض المحققين بان آحاد النفوس لا ترتب لها بحسب ترتب الازمنة اذ قد يحدث
منها جملة في زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شيء منها فلا يجري التطبيق فيما بين
آحادها باعتبار ترتب اجزاء الزمان ولما كان للمعترض ان يقول نحن نطبق بين النفوس
الحادثة في اجزاء الزمان سواء كان الحادث في كل زمان واحد من تلك الاجزاء واحدا
او اكثر فان تناهيها يستلزم تناهي آحادها لان الحادث في زمان متناه اشار الى جواب
آخر يدفع هذا الاحتمال ايضا فقال وايضا هي مأخوذة من حيث انها مضافة الى ازمنة
حدوثها غير مجتمعة في الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة واذا اخذت ذوات
النفوس وحدها لم يكن مترتبة ومن لم يتفطن بهذه الدقيقة ابطل الجواب الاول
بابداء ذلك الاحتمال وبنى عليه ان برهان التطبيق جار في النفوس الناطقة لكونها
مترتبة باعتبار الازمنة والعجب انه لم يتعرض لحال الجواب الثاني ولم يره حول طيف خيال
قوله وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد ههنا ان لكل مرتبة من مراتب الاعداد داخلة



عن الوجود ويعني ان يتصف بما شاء من الاشياء فهي متناهية البتة ومعنى لاتناهي الاعداد
انه اي مرتبة منها يتصور يمكن ان يتصور فوقها اخرى وكذا جميع تعلقات علمه تع وقدرته
يستحيل خروجها الى الفعل والا لزم انتهاؤها بل كل ما خرج الى الفعل منها فهو متناه وما بقي
بعد ذلك بالقوة فغير متناه فلا اشكال واعلم ان اول كلامه يدل على ان النقض
انما هو بالمراتب الممكنة للعدد ولا شك في عدم تناهيها بالمعنى المشهور وملخص الجواب
الذي اشار اليه منع جريان برهان التطبيق فيها لانها معدومة والتطبيق فيما بينها لا يمكن
الا بالوجه الاول وقد عرفت ان القوة البشرية قاصرة عنه فلا تناهيها لاتنافي برهان
التطبيق ويرد عليه ان القوى العالية وافية بتطبيقها فيرد الاشكال وكذا الحال في مقدورات
الله تع ومعلوماته فان المقدور قد يطلق على ما تعلق به القدرة تعلق الايجاد وهو غير
متناه البتة ولا كلام فيه وقد يطلق على ما تعلقت نوعا آخر من التعلق لا يترتب عليه وجود
المقدور وهو غير متناه واما المعلوم فالحق انه غير متناه البتة واكثر من المقدورات
بالمعنى الثاني لانه يختص بالممكن والمعلوم يعم الممكن والممتنع فينتقض برهان التطبيق بها
والشارح في الجواب ما عرفت واما قوله وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد الخ فهو في
الحقيقة تسليم لاطراد الدليل في صورة النقض ومنع لتخلف الحكم عنها فهو لا يصلح جوابا عن
ذلك النقض بل هو جواب عن النقض بالمراتب الموجودة من العدد بناء على ما اشتهر
من ان مراتب العدد غير متناهية وبالمقدورات بالمعنى الاول لما عرفت من ان قدرة الله
غير متناهية واما جعل لاتناهي معلومات الله تع بهذا المعنى فكما لا وجه قطعا لا حاجة اليه اصلا

اصلا فقد بر **قوله** يعني ان صانع العالم واحد قد عرفت ان قوله والمحدث للعالم هو الله
تعالى في قوة ان يقال صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فصار وصفه بالوحدة
في قوة وصف الواجب بها بمعنى انه يمتنع اشتراك مفهوم الواجب بين اثنين فالمحل
ما توهم من ان الله تع علم لذات المعبود فلا معنى لجعل وحدته من المطالب العلمية وحده
ما ذكره من ان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها والمراد بالالوهية
على ما صرح به وجوب الوجود والقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وبخواصها تدبير
مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم الزماني مع القيام بنفسه
قوله لو امكن الهان اي ذاتان جامعان للالوهية وخواصها فلا يرد ما يتوهم ان
المدعى وحدة الواجب والدليل لا يفيد الا وحدة الصانع **قوله** لان كلا منهما
امر ممكن في نفسه اشار به الى ان الارادة كالقدرة لا تتعلق الا بالممكن اذ هي عبارة
عن صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وما ليس بممكن ليس بمقدور **قوله**
اذ لا تضاد بين الارادتين اذ ليس بينهما امتناع الاجتماع لجواز ارادة الشخص
الواحد للضدين على السوية او مع ترجيح ما لاحدهما وهذا انما يستقيم اذا فسر الارادة
باعتقاد النفع او بميل يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور
فبينهما تضاد لكنه لا يضر في المقصود لعدم اتحاد المحل للارادتين فانما تعرض لنفي تضادهما
توضيحا لامكانهما في نفسهما وخص النفي بالتضاد لان الارادتين وجوديان لا يتوقف
تعقل احدهما على تعقل الاخرى ولو ثبت بينهما امتناع الاجتماع لكانتا متضادتين

البتة قوله لما فيه من شائبة الاحتياج في فعله وتنفيذ قدرته الى عدم سلطة الغير طريقه وعدا
المكنات يجب ان يكونا مستقلا في ايجاده قوله ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر في
ايجاد ضد ما اوجده لزم عجزه لاحتياجه في ايجاد شئ الى عدم ايجاد الآخر ضده وان
قدر على ذلك لا يجاد لزم عجز الآخر لان ايجاده ضد ما اوجده الآخر يستلزم انتفاء ما اوجده
الآخر فيحتاج الآخر في فعله الى عدم ايجاد هذا ضد فعله وبهذا يندفع ما يقال انه يجوز
ان يتفقا من غير تمانع اذ يكفي لغرضنا امكان التمانع او يكون المخالفة والممانعة غير ممكن
لا يستلزمه الخ اذ قد بينا ان المخالفة في نفسه امر ممكن والخ انما لزم من كون كل من
المتمانعين الها فهو الخ لا ما ظهر امكانه قوله او ان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد
منهما حركة زيد وسكونه معا اي اجتماعهما لان اجتماعهما امر مستحيل في نفسه وقد عرفت
ان الارادة لا يتعلق بالمستحيل بخلاف ارادة كل واحد منهما فانها امر ممكن في نفسه
يتعلق بامر ممكن في نفسه وليس بين الارادتين تضاد ولا اجتماع في كل واحد فان قلت
اذا اراد احدهما حركة زيد وجب حركته وكان سكونه ممتنعا فلا يتعلق به ارادة الآخر
قلت سكونه امر ممكن في نفسه وانما جاء الاستحالة من جهة تنفيذ احدهما قدرته فكان
الآخر محتاجا في فعله الى عدم تنفيذ قدرته فلا يكون الها كما مر فان قلت قد استقر
رأي المتكلمين على انه تع موجب في حق صفاته فلو تعلقت ارادته على عدام صفة من صفاته
او ايجاد ضدها يلزم مفاسد التمانع قلت ما ذكر امر ممتنع جاء امتناعه من قبل ذاته
فالعجز عنه لا ينافي الوهية ويقرب منه ما يقال من انه تعالى اذا اوجد شيئا لا يبقى

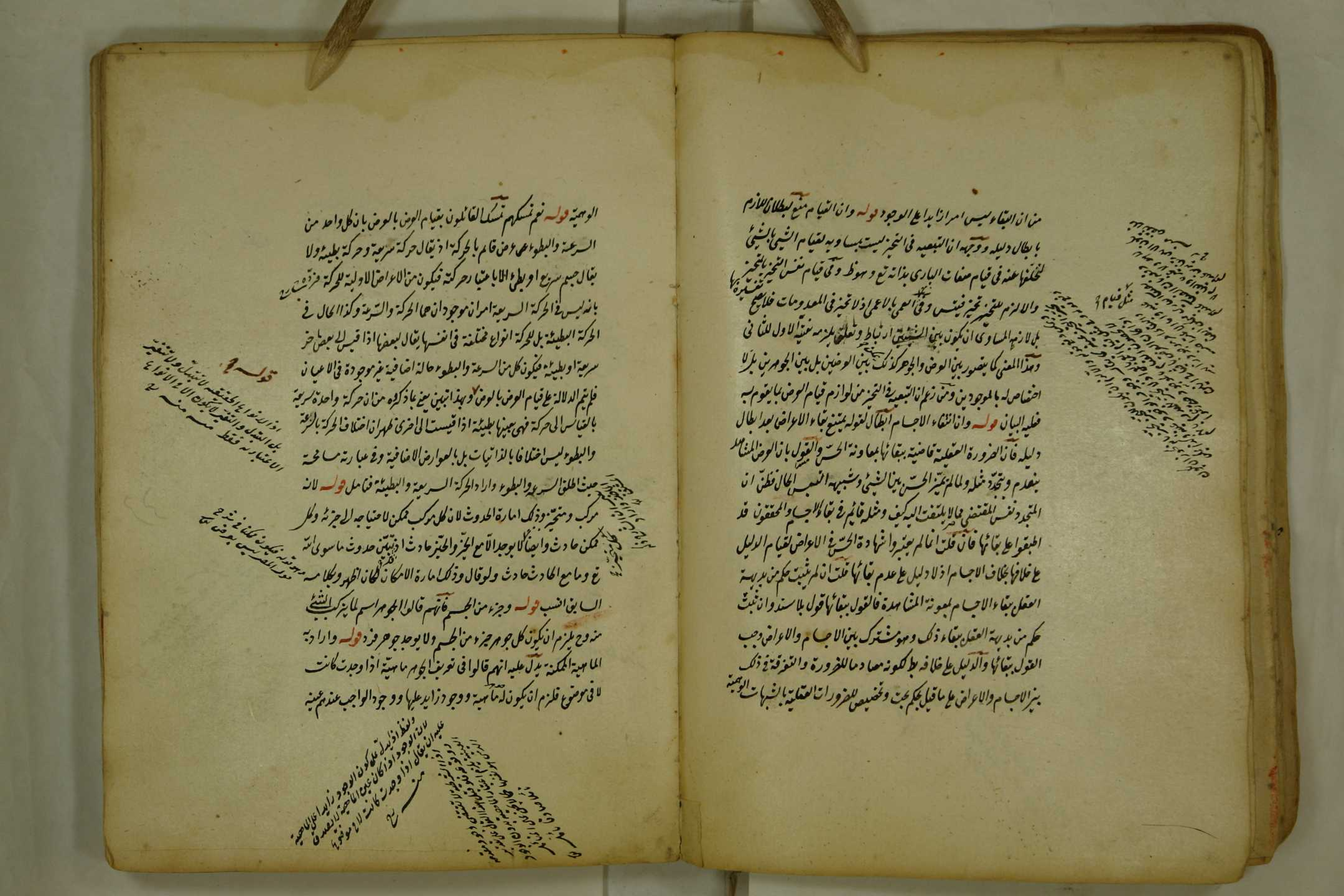
لا يبقى له قدرة عليه فيلزم عجزه ويجاب بان عدم القدرة بناء على تنفيذها ليس
بعجز بخلاف ما اذا سد الغير طريق تنفيذها قوله قوله امتناعه بتنفيذ امتناعا للمستر شد
وان لم ينداخما ما للجاحد قوله لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع
فقوله لم يكن احدهما صانعا ان اراد به انه لم يكن واحد منهما صانعا فالملازمة ممنوعة
وان اراد به لم يكن الصانع الا احدهما فلا يترتب عليه عدم وجود المصنوع
قوله على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل لان امكان التمانع
لا يستلزم وقوعه لجواز ان يتفقا من غير تمانع على ما مر بل اللازم لامكان التمانع
امكان عدم التكون ولا دليل يدل على استحالته وههنا برهان آخر يسمى برهان التوارد
وربما يحمل الآية عليه فلا باس ان نشير اليه اشارة الى خفية وهو انه لو وجد الهان
يلزم ان لا يوجد شئ من الممكنات وبطلان التالي ظاهر اما الملازمة فلانه لو وجد ممكن
فاما ان يستند اليهما معا فلا يكون واحد منهما الها او الى كل واحد منهما فيلزم مقدور
بين قادرين او الى احدهما فقط فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ صلاحية المبدائية مشتركة
بينهما كما ان الحاجة مشتركة بين الممكنات فاحتياج بعضها في وجوده الى احدهما دون
الآخر ترجيح بلا مرجح فان قلت هو محتاج الى مطلق المبدا وتاثير احدهما بمجرد اختياره
دون الآخر قلت حاجة خصوصية المعلول الى خصوصية العلة ضرورية وهذا البرهان
يتمسك به في شمول قدرته تع وفي كون افعال العباد مخلوقة له تع فلا تغفل ولا تمر
ما لم يلتفت اليه الشارح فتأمل قوله مقتضى كلمة لو انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء

الاول فيه فيكون المفهوم من الآية تعليل احد الانتفائين الواقعين فيما مضى المعلوم بانتفاء
للسامع بالآخر كما في قولك لو جئتني لاكرمتك ومبنى الاستدلال على ان الدليل معلوم
والمدلول مجهول قوله فيقع الخبط كما وقع لابن الحاجب نظرا الى الاستعمال الثاني فوجد كلمة
لو تدل على انتفاء الاول لانتفاء الثاني اي يعلم به ذلك فاعترض على من قال انها لانتفاء
الثاني لانتفاء الاول بان الاول ملزوم والثاني لازم وانتفاء الملزوم لا يدل على
انتفاء اللازم بل الامر بالعكس مما ذكره والحق ان كلا من الاستعمالين ثابت وان
الاستعمال الثاني متفرع على الاستعمال الاول فانا لو لم ندل على ان انتفاء الاول علة
لانتفاء الثاني فربما يكون انتفاء الثاني معلوما عند السامع دون الاول فيدل به عليه
دلالة بالمعلول على العلة قوله هذا تصريح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديما
قد سلف لك ما فيه كفاية لبيانه ولو اجرى كلام المص على ظاهره لكان معناه ان المحدث
للعالم هو ذات المعبود بالحق الواحد لا شريك له في هذا الاحداث القديم اذ لو
كان محدثا لاحتاج الى محدث آخر ودار او تسلسل وهذا طريقة القدماء من المتكلمين
وهي المسماة بطريقة الحدوث قوله لكان وجوده من غيره اذ لو كان من ذاته لم يجامع
وجوده ولم يكن مسبوقا بالعدم قوله فان بعضهم صرح به الاشاعرة ومن يحذو
حذوهم في اثبات صفات حقيقية قائمة بذاته تع لا اول لها على انه قد قيل لا تعدد
للقدماء عندهم ايضا اذ القدماء عبارة عن اشياء متغايرة لا اول لها ولا تغاير عندهم
فيما بين الصفات ولا فيما بينها وبين الذات قوله وهذا اي القول باشتراك وجوب

وجوب الوجود بين الذات والصفات كلام في غاية الصعوبة واما وقعوا
فيه لانهم لما اختاروا ان علة الحاجة هي الحدوث وانه لا يجوز استناد القديم الى المؤثر
اصلا لزمهم حدوث كل ما كان وجوده معلولا للغير ولما ذهبوا الى قدم الصفات
لزم ان يكون وجودها من ذواتها فلزمهم القول بتعدد الواجب لذاته والتقصي
عنه بان وجود الصفات ليس من غيرها بل من موصوفها الذي ليس غيرها امر لفظي لا
يجدي في امثال هذه المباحث اذ لا شك في ان الصفات ايضا غير كافية في وجودها
فيكون ممكنة فيبطل قولهم كل ممكن حادث ولهذا ترك المتأخرون اعتبار الحدوث
في علة الحاجة وجعلوا الامكان مستبدا في ذلك فلزمهم ترك ما تقرر فيما بينهم من ان
كل ممكن فهو حادث اي مخرج من العدم الى الوجود وان القديم لا يكون معلولا البتة
وان الله تع مختار في جميع افعاله اذ الممكن القديم كصفاته تع يجب استناده اليه بطريق
الايجاب فيكون الحدوث وكذا القدم منقسما الى الذاتي والزماني لكن التزام هذه الاشياء
مع كونه غير مخل بشيء من قواعد الملة والدين فقد قام عليه الدلالة من جهة العقل فيجب
القول به وستسمع كلاما اخر يتعلق بهذا المقام من قبل الشارح في شرح قوله لا هو
ولا غيره قوله لان بداهة العقل جازمة لا تتردد به الاتصاف تع بهذه الاوصاف بل اي
بل كبرى دليله ضرورية وتقريرها انه قد ثبت ان الله هو المحدث للعالم والعالم كما ترى
مشتمل على نمط بديع يرجع النظر عنه خاسئا وهو حسير ونظام محكم لا يرى في خلقه من فطور
وترتيب افعال متقنة خالية عن وجوه الخلل ونقوش مستحسنة مقبولة عند العقول

والبديهة تشهد بان من احدث مثله لا يكون الا حيا قادرا عالما شائيا يفعل ما يريد
على مقتضى علمه وحكمته فيكون موصوفا بهذه الصفات واما السمع والبصر فلا دلالة عليها
من هذه الجهة بل بثبوتهما بالسمع او بان ضديهما من النقايص فان قلت لا يدل ما ذكر
الا على قادريته وعالميته مثلا واما ان لها مبادي موجودة غير ذاته تعالى قائمة به على
ما هو المذهب فلا قلت هذا القدر هو المقصود بالبيان في هذا المقام واما اثبات
المبادي فسيجيء من بعد **قوله** على ان اضدادها نقايص هذا دليل مقنع للمسترشد غير
مسكت للجاحد اذ لقائل ان يقول لا نسلم ان لها باسرها اضدادا ولئن سلم فلا نسلم انها من
النقايص مطلقا بل بالنسبة الى من شانه الاتصاف بتلك الصفات ولو سلم فلا نسلم ان
من خلا عنها يجب اتصافه باضدادها ولهذا عدل عنه بعضهم الى ما هو ظاهر او ضح منه وهو
ان الخلو عن هذه الصفات نقص يجب تنزه الله تعالى وعدل اخرون منه
ايضا وهو ان المتصف بها اكمل من غير المتصف فلو خلا تعالى عنها يجب ان
يكون الانسان اكمل منه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهو بعيد ايضا جدا **قوله**
بخلاف وجود الصانع وكلامه توقف ثبوت الشرع على وجوده تعالى
وقدرته وارادته وعلمه مما لا ينبغي ان يتوقف فيه عاقل واما توقفه
على كلامه فمبني على ان الشرع عبارة عن اوامره ونواهيه وبالجملة
عن خطابه المتضمن للاقتضاء او التخيير وعن شريعة النبي عليه السلام
الثابتة به والخطاب من جنس الكلام وايضا ثبوت الشرع موقوف على صدق النبي عليه

السلام والنبي عليه السلام كما هو جوابه من قال انه رسولك الى الناس
او الى قوم كذا وقال بلغهم او نحو ذلك وايضا يتوقف صدقه على تصديق الله اياه وهو
اخباره عن صدقه وسيتلى عليك كلام آخر في هذا المعنى **قوله** والعرض لا يتحيز لذاته
حتى يتحيز غيره بتبعيته لا يقال الوصل في نفسه تحيز وان كان تابعا في ذلك لغيره فلم لا
يجوز ان يتحيز غيره تبعا لتحيزه لانا نقول المتحيز بالاستقلال هو الجوهر وهو صالح
لان يتحيز غيره تبعا له بتحيزه واحدا كان او اكثر والاعراض متساوية الاقدام في الاحتياج
الى متحيز تتبعه في التحيز فكون بعض الاعراض القائمة بالجوهر تابعا للبعض دون
العكس ترجيح بلا مرجح وفيه منع لا يخفى **قوله** وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى
زايد على وجوده اذ لو كان نفس وجوده بالقياس الى الزمان الثاني يلزم
قيام المعنى بالمعنى لان وجوده نفسه ولو كان غيره فليس من قبيل الاعراض **قوله**
والحق ان البقاء استمرار الوجود يريد ان البقاء ليس امرا موجودا يعلل به استمرار
الوجود كما قال به جماعة بل هو نفس استمرار الوجود وليس ذلك امرا موجودا
زايدا على الوجود كما توهم آخرون بل هو عبارة عن نفس الوجود مقيسا الى
الزمان الثاني فان وجود الشيء وكونه في الاعيان اذا قيس الى اول زمانه
يقال له الحدوث واذا قيس الى ما بعده يقال له البقاء والاستمرار ويمتد بامتداده
فيوصف بالطول والقصر والقلة والكثرة حسب وصفه بحسب اختلاف الاعتبار
قوله ومعنى قولنا حدث فلم يبق دفع التناقض في هذا القول بناء على ما ذكره



من ان البقاء ليس امرا زايدا على الوجود قوله وان القيام منع لبطلان اللازم
بابطال دليله ووجهه ان التبعية في التحيز ليست بمساوية لقيام الشيء بالشيء
لتخلفها عنه في قيام صفات الباري بذاته تع وهو ظ وفي قيام نفس التحيز بالتحيز
والا لزم تحيز التحيز فيتسلسل وفي قيام العمى بالاعمى اذ لا تحيز في المعدومات فلا يصح
بل لازمه المساوي ان يكون بين الشيئين ارتباط وتعلق يلزمه نعته الاول للثاني في
وهذا المعنى كما يتصور بين العرض والجوهر كذلك بين العرضين بل بين الجوهرين بل لا
اختصاص له بالموجودين ومن زعم ان التبعية في التحيز من لوازم قيام العرض بما يقوم به
فعليه البيان قوله وانا انتفاء الاجسام ابطال لقوله يمتنع بقاء الاعراض بعد ابطال
دليله فان الضرورة العقلية قاضية ببقائها بمعاونة الحس والقول بان العرض المشاهد
ينعدم ويتجدد مثله ولما لم يميز الحس بين الشيء وشبهه التبس الحال فظن ان
المتجدد نفس المقتضي مما لا يلتفت اليه كيف ومثله قائم في بقاء الاجسام والمحققون قد
اتفقوا على بقائها فان قلت انما لم يعتبر شهادة الحس في الاعراض لقيام الدليل
على خلافها بخلاف الاجسام اذ لا دليل على عدم بقائها قلت ان لم يثبت حكم من بديهة
العقل ببقاء الاجسام بمعونة المشاهدة فالقول ببقائها قول بلا سند وان ثبت
حكم من بديهة العقل ببقاء ذلك وهو مشترك بين الاجسام والاعراض وجب
القول ببقائها والدليل على خلافه بط لكونه معادما للضرورة والتفرقة في ذلك
بين الاجسام والاعراض على ما قيل تحكم بحت وتخصيص للضرورات العقلية بالشبهات الوهمية

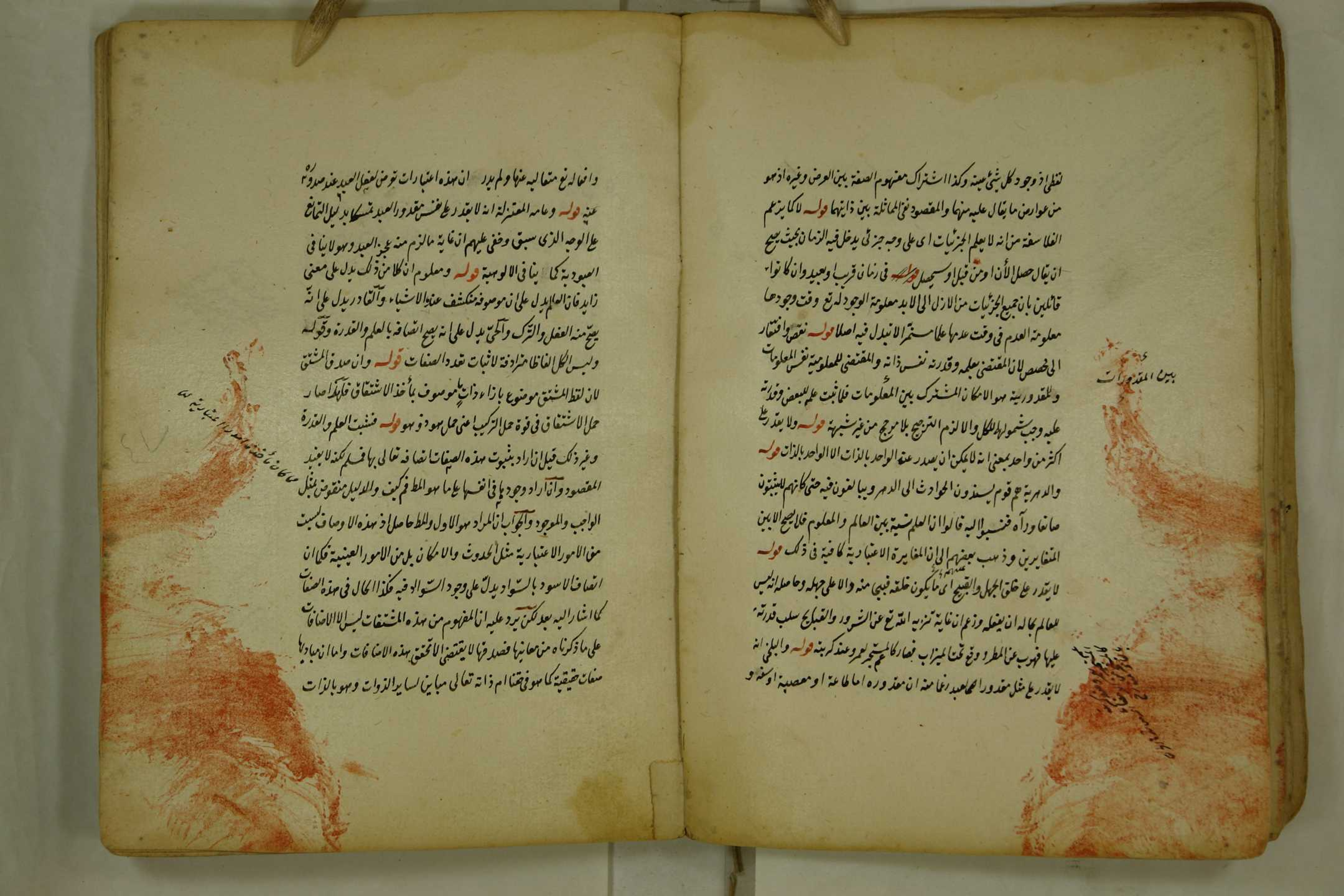
الوهمية قوله نعم تمسكهم تمسك القائلون بقيام العرض بالعرض بان كل واحد من
السرعة والبطوء عرض قائم بالحركة اذ يقال حركة سريعة وحركة بطيئة ولا
يقال جسم سريع او بطيء الا باعتبار حركته فيكون من الاعراض الاولية للحركة فرد
بانه ليس في الحركة السريعة امران موجودان هما الحركة والسرعة وكذا الحال في
الحركة البطيئة بل للحركة انواع مختلفة في انفسها يقال لبعضها اذا قيس الى بعض حر
سريعة او بطيئة فيكون كل من السرعة والبطوء حالة اضافية غير موجودة في الاعيان
فلم يتم الدلالة على قيام العرض بالعرض وبهذا تبين معنى ما ذكره من ان حركة واحدة سريعة
بالقياس الى حركة فهي بعينها بطيئة اذا قيست الى اخرى ظهر ان اختلاف الحركة بالسرعة
والبطوء ليس اختلافا بالذاتيات بل بالعوارض الاضافية وفي عبارته مسامحة
حيث اطلق السرعة والبطوء واراد الحركة السريعة والبطيئة فتامل قوله لانه
مركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث لان كل مركب ممكن لاحتياجه الى جزئه وكل
ممكن حادث وايضا لا يوجد الا مع الجزء والحيز حادث اذ تبين حدوث ما سوى الله
تع وما مع الحادث حادث ولو قال وذلك امارة الامكان لكان اظهر وكلامه
الى بيان انسب قوله وجزء من الجسم فانهم قالوا الجوهر اسم لما يتركب الشيء
منه فح يلزم ان يكون كل جوهر جزءا من الجسم ولا يوجد جوهر فرد قوله واراد به
الماهية الممكنة يدل عليه انهم قالوا في تعريف الجوهر ماهية اذا وجدت كانت
لا في موضوع فلزم ان يكون له ماهية ووجود زايد عليها ووجود الواجب عندهم عينه

فعلم ان مرادهم هي الماهية الممكنة المركبة قوله واما اذا اريد بها القايم بذاته
ذهب الكرامية الى اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى بمعنى القايم بذاته وبعضهم بمعنى
الموجود واستعمال الجوهر بمعنى القايم بذاته اذ الذات والحقيقة شايع في عبارة
الفلاسفة وهذه المعاني مما لا يستحيل عليه تع بقي النزاع في اطلاق اللفظ قوله و
فيه نظر اذ الترادف مم ولو سلم فكون الاذن بالمرادف والملزوم اذنا باللازم والمرادف
الاخر مم اذ قد يكون فيها مانع مثل ايهام ما لا يليق بذاته تع بسبب اشتراك او اصل
اشتقاق والخطر في ذلك عظيم فالتوقف الى التوقيف واجب كما ذهب اليه الشيخ الاشعري
وذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعاني لذاته صح اطلاق
ما يدل عليه من الالفاظ بلا توقيف ووافقهم القاضي ابو بكر منا لكنه اشترط ان لا يكون
لفظا موهما قوله بواسطة الكميات اي المقادير واراد بها ما يعم المحقق والموهوم وكذا
الحال في قوله واحاطة الحدود والنهايات قوله فالاجزاء اي بالفعل واما ماله
اجزاء بالقوة فلا يسمى مركبا لكنه قد يسمى متبعضا ومتجزيا باعتبار انه قابل للانقسام
وما يقال من انه يعتبر في التجزي ان يكون الانحلال لانه عبارة عن بطلان الانعقاد
وفساد التركيب بخلاف التبعض والتجزي فانهما مطلق الانقسام لغة قوله اي المجانسة
يريد ان المراد ذلك عرفا وقوله لان معنى قولنا ما هو منا اي جنس هو ابداء المناسبة
بين المعنى الاصلي للماهية وبين المعنى العرفي فلا يرد ما يقال ان المراد بالجنس ههناك
ما يعم الحقايق النوعية وقد يقال المراد بالماهية ما يذكر في الجواب عن السؤال بما هو

بما هو وهو الحقيقة النوعية والجنسية والله تع منزه عن ذلك لاستلزامه
التركيب وهذا مذهب الفلاسفة والمتكلمون على ان له حقيقة نوعية بسيطة
وما ذكره من الدليل لا ينفيه كما لا يخفى قوله ما هو من صفات الاجسام وتوابع
المزاج والتركيب الاول بالنظر الى الملموسات والثاني بالنظر الى ساير المحسوسات
وهذا تصريح بما اشار اليه فيما سبق من ان مثل اللون والطعم والرايحة من توابع المزاج
لكنه الانسب على اصول الاشاعرة والاولى ان يتمسك في نفي ذلك بالاجماع قوله في بعد
اخر متوهم كما ذهب اليه المتكلمون او محقق على ما اختاره افلاطون قوله والبعد عبارة
عن امتداد موهوم عند المتكلمين محقق عند الفلاسفة قايم بالجسم البتة عند
المشائين او قايم بنفسه ايضا عند القائلين بان المكان عبارة عن بعد موجود مجرد
فمنهم من احال خلوه عن الشاغل ومنهم من جوز ذلك وهم القائلون بوجود الخلاء
والمتكلمون وان جوزوا الخلاء لكنهم لا يقولون بوجوده بل يجعلونه عدما محضا مقدرا
بين حاصرين ولهذا يفسرونه بكون الجسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما فقد
ظهر لك ما قررناه في عبارته نوع حزازة قوله والله تع منزه عن الامتداد موهوما
كان او محققا قوله فيلزم قدم الحيز اذ المتحيز لا يوجد بدون الحيز فقدمه يستلزم
قدمه ومبنى هذا الدليل كما صرح به على وجود الحيز قوله فيكون متناهيا وهو
باطل لما مر من ان التناهي من خواص المقادير والاعداد وهما من خواص الاجسام
ولمانع ان يمنع لزوم التناهي بناء على انه يحتمل ان يكون جزءا لا يتجزى او يكون

مساو بالحيز ويمتد الى غير النهاية ويمكن ان يدفع الاول بابطال كونه جزءاً لما مر من انه
جزء الجسم وبانه افتقر الاشياء والثاني بان مبنى الدليل على وجود الحيز وتناهي الابعاد
والاظهر ان يقال التحيز لاستلزامه الاحتياج الى الحيز مناف لوجوب الوجود كما هو المشهور
قوله اما حدود واطراف للامكنة قد يطلق الجهة ويراد بها منتهى الاشارات الحسية
او الحركات المستقيمة فيكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان ومعنى كون الجسم في
جهة انه متمكن في مكان يلي تلك الجهة وقد يسمى المكان الذي يلي جهة ما باسمها كما يقال
فوق الارض وتحتها فيكون الجهة عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافته ما قوله والله
منزه عن ذلك اذ ليس في ذاته تجدد ما حتى يمكن ان يتغير بتجدد آخر كما بيناه وتعذر الحركة
قوله علم بالتكرار الالفاظ المترادفة كالمتبعض والمتجزي والتصريح بما هو علم
التزاما فانه لما علم التزاما فانه لما علم انه واجب علم انه قديم ولما علم انه ليس
بجسم علم انه ليس بمصور ولا محدود ولا متناه ولا موصوف بالكيفية ولما علم انه
ليس بجسم علم انه واحد علم انه ليس بمعدود ولما علم انه ليس بمتبعض علم انه ليس بمركب
قوله منها ان اليونان بحسب اللغة الى قوله ومعنى الجسم هو ما يتركب هو عنها وغيره
ويرد عليه ان النزاع في نفي ما هو المتعارف عليها من معاني هذه الالفاظ لا ما يشعر بها
الفاظها بحسب الوضع اللغوي قوله او لا فيلزم النقص يرد عليه انه انما يلزم النقص
لو لم يتصف المجموع من حيث هو مجموع بصفات الكمال واما عدم اتصاف اجزائه
بها فلا نم انه نقص قوله فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيه منع لم لا يجوز

يجوز ان يكون المخصص نفس ذاته كما في ساير صفاته ومساواة نسبة ذاته الى جميعها
ممنوعة وعدم دلالة المحدثات عليها لا يدل على عدم ثبوتها قوله بالنصوص الظاهرة
في الجهة كقوله تع اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه والجسمية نحو جاء ربك وهل ينظرون
الا ان يأتيهم الله والصورة نحو قوله عم خلق آدم على صورته والجوارح نحو ويبقى وجه ربك
ويد الله فوق ايديهم ولتصنع على عيني قوله والجواب ان ذلك يريد ان الحكم بان كل موجودين
فرضا اما متماسان او متباينان في الجهة حكم وهمي يتبادر اليه الوهم قياسا للمعقول
على المحسوس ولا عبرة بحكمه في المعقولات قوله او يأول تأويلات صحيحة اي مطابقة
لما يفيده القطعيات من التنزيهات جمعا بين الدليلين ما امكن فيقال مثلا معنى صعود
الكلم الطيب اليه كونه مقبولا عنده مرضيا لديه ومعنى عروج الملائكة اليه عروجهم الى موضع
يتقرب اليه بالطاعة فيه ومعنى اتيان الرب اتيان امره او عذابه ومعنى خلق ادم على
صورته خلقه على صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها ويبقى وجه ربك اي ذاته
ويد الله اي قدرة الله وعلى عيني اي بمرأى مني اي بعلمي وحفظي قوله واما اذا اريد
بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر انه لا يماثله شيء بهذا المعنى والا لما اختلفا بوجوب
الوجود وخواصه وعدمها قوله فلا يماثل علم المخلوق بوجه من الوجوه فان قلت
علم مما ذكر مماثلة اياه في كونها موجودا وصفة لان العرض ايضا صفة لموضوعه قلت
لا يكفي بهذا القدر في المماثلة ولهذا اعقبه بقوله وقد صرح بان المماثلة اه ومعنى
قوله بوجه من الوجوه انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا ويقال لا اشتراك الوجود

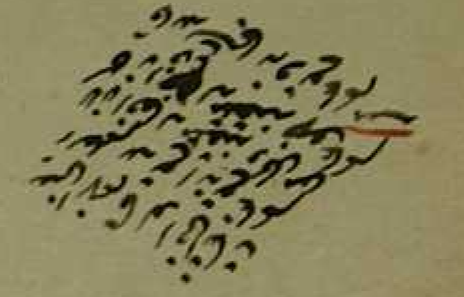


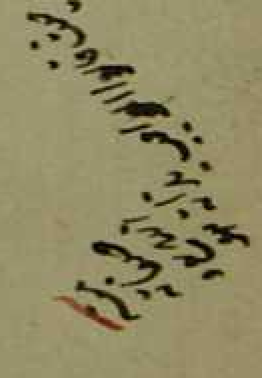
بين المقدورات

لقطع اذ وجود كل شيء عينه وكذا اشتراك مفهوم الصفة بين العرض وغيره اذ هو
من عوارض ما يقال عليه منهما والمقصود نفي المماثلة بين ذاتيهما قوله لا كما يزعم
الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات اى على وجه جزئي يدخل فيه الزمان بحيث يصح
ان يقال حصل الآن او من قبل او سيحصل قوله في زمان قريب وبعيد وان كانوا
قائلين بان جميع الجزئيات من الازل الى الابد معلومة الوجود له تع وقت وجودها
معلومة العدم في وقت عدمها علما مستمرا لا تبدل فيه اصلا قوله نقص وافتقار
الى مخصص لان المقتضي لعلمه وقدرته نفس ذاته والمقتضي للمعلومية نفس المعلومات
وللمقدورية هو الامكان المشترك بين المعلومات فلما ثبت علمه للبعض وقدرته
عليه وجب شمولها للكل والا لزم الترجيح بلا مرجح من غير شبهة قوله ولا يقدر على
اكثر من واحد بمعنى انه لا يمكن ان يصدر عنه الواحد بالذات الا الواحد بالذات قوله
والدهرية هم قوم يسندون الحوادث الى الدهر ويبالغون فيه حتى كانهم لا يثبتون
صانعا وراءه فنسبوا اليه قالوا ان العلم نسبة بين العالم والمعلوم فلا يصح الا بين
المتغايرين وذهب بعضهم الى ان المغايرة الاعتبارية كافية في ذلك قوله
لا يقدر على خلق الجهل والقبيح اى ما يكون خلقه قبيحا منه والا على جهله وحاصله انه ليس
للعالم بحاله ان يفعله وزعم ان غاية تنزيه الله تع عن الشرور والقبائح سلب قدرته
عليها فهرب عن المطر ووقع تحت الميزاب فصار كالمستجير بعمرو عند كربته قوله والبلخي انه
لا يقدر على مثل مقدور العبد زعما منه ان مقدوره اما طاعة او معصية او سفه و

وافعاله تع متعالية عنها ولم يدر ان هذه اعتبارات تعرض لفعل العبد عند صدوره
عنه قوله وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد تمسكا بدليل التمانع
على الوجه الذي سبق وخفي عليهم ان غاية ما لزم منه عجز العبد وهو لا ينافي
العبودية كما ينافي الالوهية قوله ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى
زائد فان العالم يدل على ان موصوفه منكشف عنده الاشياء والقادر يدل على انه
يصح منه الفعل والترك والحي يدل على انه يصح اتصافه بالعلم والقدرة وقوله
وليس الكل الفاظا مترادفة لاثبات تعدد الصفات قوله وان صدق المشتق
لان لفظ المشتق موضوع بازاء ذات ما موصوف بمأخذ الاشتقاق فكان هذا اصار
حمل الاشتقاق في قوة حمل التركيب اعني حمل هو ذو هو قوله فثبت العلم والقدرة
وغير ذلك قيل ان اراد بثبوت هذه الصفات اتصافه تعالى بها فمسلم لكنه لا يفيد
المقصود وان اراد وجودها في انفسها على ما هو المط فم كيف والدليل منقوض بمثل
الواجب والموجود والجواب ان المراد هو الاول والمط حاصل اذ هذه الاوصاف ليست
من الامور الاعتبارية مثل الحدوث والامكان بل من الامور العينية فكما ان
اتصاف الاسود بالسواد يدل على وجود السواد فيه فكذا الحال في هذه الصفات
كما اشار اليه بعد لكن يرد عليه ان المفهوم من هذه المشتقات ليس الا الاضافات
على ما ذكرناه من معانيها فصدقها لا يقتضي الا تحقق هذه الاضافات واما ان مبادئها
صفات حقيقية كما هو في تمام ذاته تعالى مباين لساير الذوات وهو بالذات

مبداء لهذه الاضافات كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة وليس فيما ذكروا
دلالة على تعيين شيء منهما واما قوله فانه يح ظ بمنزلة قولنا اسود لا سواد
له ففيه ان المفهوم الظاهر من قولنا اسود الاتصاف بامر حقيقي هو السواد
ومن قولنا عالم هو انكشاف المعلوم له غايته ان ذلك الانكشاف في حقنا بصفة
وكذا النصوص وصدور الافعال المتقنة لا يفيد ان ازيد من ذلك وكذا الحال في
باقي الصفات فتامل قوله ويلزم منكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة وان ارادوا انه
يلزم اتحاد الاضافات التي هي العالمية والقادرية والحيية وكون كل واحد منها عين
الموصوف باعلاها فالملازمة مم وان اراد انه يلزم اتحاد مباديها بمعنى انه يلزم
ان يكون شيء واحد هو ذات الله تع مبداء لهذه الصفات الاضافات كلها باعتبارات
شتى وان يكون هو الموصوف بها وهو الصانع للعالم والمعبود للخلايق وبطلان
اللازم لا بد من افادته ولزوم كون الواجب غير قائم بذاته مبني على ان مبداء
الاضافات هو الصفات لا الذات وهو مم قوله على ما وقعت الاشارة اليه
في كلام المتقدمين حيث جعلوا القديم والواجب مترادفين فيلزم تعدد الواجب
مثل تعدد القديم قوله فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء اذ لم يثبت القدم
لغير ذاته الواحدة ولهذا قيل القدماء عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد منها
قديم كما مر قوله لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك فقيل عليه ان الكفر
التزام الكفر لا لزومه واجيب بان لزوم الشيء مع العلم به التزام قوله فجوزوا





فجوزوا الانفكاك والانتقال وهو لا يصح الا على الذوات فكانت ذوات متغايرة
اذ الانفكاك يستلزم التغاير اتفاقا وايضا قالوا ان الله تع جوهر واحد له ثلثة
اقانيم فجعلوا الاقانيم الثلثة جزء من الجوهر وجزء الجوهر جوهر كما هو المشهور
وايضا وصفوا الاقانيم بصفات الالوهية كما يدل عليه قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا
ان الله ثالث ثلثة وقال عقيبه انما الله اله واحد حتى انهم زعموا ان اقنوم العلم
لما انتقل الى بدن عيسى عليه السلام صار مبدأ للاحياء وساير خوارق العادات
والموصوف بالالوهية لا يكون الا ذاتا قوله ولقائل ان يمنع توقف التعدد والكثرة
على التغاير فانهم قد اطبقوا على انها تقتضي الوحدة نعم انما النزاع في استلزامها التغاير
كما هو المشهور او لا كما هو راي الاشعرية قوله للقطع بان مراتب الاعداد
من الواحد جعل الواحد من مراتب الاعداد ذهابا الى ما نقل من ان العدد ما يقع
في العد لما انه جزء من العدد حقيقة فهو بان يكون سند المنع اجدر والمشهور ان العدد
قسم من الكم فلا يكون الواحد عددا لان الكم عرض يقتضي القسمة لذاته والوحدة تقتضي
اللاقسمة على انه يمكن منع كونها عرضا ايضا قوله مع ان البعض جزء من البعض يريد
ان لكل مرتبة من مراتب الاعداد غير الواحد عارضة لبعض اجزاء العدد الذي
فوقها لازمة لها فهي في حكم معروضها في عدم انفكاكها عما فوقها فيلزم ان لا يكون
غيره كمعروضها اذ المقتضي بعدم المغايرة اعني عدم الانفكاك مشترك بينهما و
لهذا لم يبال ما طلاق الجزء عليها تغليبا للواحد عليها حيث كان ادخل في المقصود على انه

والهوية نخ

لايتوقف على حقيقة الجزئية **قوله** فليس كل قديم الها حتى يلزم الخ يعني ان البرهان
انما قام على امتناع تعدد الآلهة فكل ما لم يستلزم تعددها لا يكون ذلك البرهان
منافيا له فلا دلالة على امتناع تعدد القدماء ولقائل ان يقول فعلى هذا الاستحالة
في قدم الممكن اذا لم يكن قائما بذاته ايضا بل منفصلا عنه اللهم الا ان يبني كلامه
على حدوث ما سوى ذاته وصفاته **قوله** وصعوبة هذا المقام يريد ان اثبات
صفاته الموجودة لله وان دل عليه العقل والنقل في الجملة لكن يرد عليه اشكالات
مختلفة منها انها اما ان تكون حادثة فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث واما ان تكون
قديمة فيلزم تعدد القدماء وقد اعتمد عليه المعتزلة فنفوا عنه الصفات ومنها
انها غير مستقلة بالوجود وهو ظ فاما ان يستند وجودها الى ذاته تع فيلزم ان يكون
الواحد فاعلا لشيء وقابلا اياه واما الى غيره فيلزم احتياج الواجب الى غيره
وانفعاله عنه واستكماله به وقد استوثقه الحكماء فلم يقولوا بالصفات وجوابه
منع استحالة اجتماع القبول والفعل ومنها ان بعضها لا يعقل بدون متعلقاتها كالسمع
بدون المسموع والبصر بدون المبصر والكلام بدون المخاطب وهذه المتعلقات حادثة
فيلزم حدوث تلك الصفات والتزمه الكرامية وجوزوا كونه تع محلا للحوادث
وجوابه منع احتياج تلك الصفات الى متعلقاتها بل المحتاج اليها تعلقاتها وهي امور
اضافية متجددة اتفاقا ومنها انها اما ان يكون واجبة لذاتها فيلزم تعدد الواجب و
القديم واما ان لا يكون كذلك فيلزم امكانها وحدوثها وذهب قدماء الاشاعرة الى

الى نفي عينيتها وغيريتها فلا يلزم من وجوبها وقدمها تعدد الواجب والقديم وقد عرفت
ما فيه والقول المحصل والمذهب الجزل على تقدير وجودها التزام مغايرتها لذاته
تع وامكانها ومنع بطلان تعدد القدماء واقتضاء الامكان الحدوث كما سبق
اليه الاشارة **قوله** فان قيل حاصله ان الغيرية سلب العينية ورفعها ومعلوم
ان رفع احد النقيضين يستلزم الاثبات الاخر فرفعهما معا مع انه جمع في نفيه يستلزم
اثباتهما معا وهو جمع بين النقيضين وحاصل الجواب منع كون الغيرية عبارة عن سلب
العينية بل اخص منه فلا يلزم ارتفاع النقيضين ولا ما يترتب عليه من اجتماعهما
قوله اي يمكن الانفكاك بينهما هذا هو المشهور المنقول عن الشيخ الاشعري
ولما ورد عليه انه لو وجد جسمان قديمان لزم عدم تغايرهما لعدم صحة الانفكاك
بينهما زادوا في التعريف قيد في عدم او في حيز فورد عليه القديمان المجردان كا
لعقول والنفوس الناطقة على ما يقول به الفلاسفة فان قيل هي عندهم غير موجودة
قلنا الجسم القديم ايضا غير موجود على ان ترك التقييد باحد الشيئين منهما ليس تقييدا
باحدهما معينا بل هو اطلاق وتعميم يؤدي الى التقييد بالمبهم فلذا لم يلتفت الشارح
الى اعتبار ذلك التقييد **قوله** والعدم على الازلي مح فلا يتصور بين ذات الله
وصفاته الانفكاك في العدم واما الانفكاك في الحيز فلا يتصور بين مطلق الذات و
الصفات **قوله** اذ هو منها فوجودها وجوده وعدمها عدمه يريد انه ليس للعشرة
وجود زائد على وجود وحداتها التي هي اجزاؤها فوجودها نفس وجود آحادها وعدمها

عدمها وكانهم يدعون مثل ذلك في الصفات ولهذا يتجاسرون على القول بوجوب
وجودها فانهم لو اعترفوا بان للصفات وجودا مستقلا لزمهم ان يقولوا بانه
معلول للذات فان كان بطريق الاختيار يلزم حدوثها ويلزم التسلسل ايضا في مثل
القدرة والارادة والحيوة والعلم مما يتوقف عليه الفعل الارادي وان كان بطريق
الايجاب يلزم كونه موجبا في الجملة وقد اعتقدوه نقصانا يجب تنزيه الله عنه فتفصّوا
عن ذلك بان صفاته تع ليست غير ذاته تع فانه لم يكن وجودها نفس وجوده فلا اقل
من ان يكون ليس غيره على ان الوجودات عندهم نفس الماهيات **قوله** بخلاف الصفات
المحدثة نقل عن الشيخ الاشعري انه قال من الصفات ما هو عين الموصوف كالوجود
ومنها ما هو غيره كالصفات الممكنة الانفكاك عن الموصوف ومنها ما ليس عينه و
لا غيره كالصفات النفسية الممتنعة الانفكاك لكن ليس هذا امرا عايدا الى الاصطلاح
والتسمية على ما وقع في كلام بعضهم بل هو بحث معنوي قد تصدى لاثباته بالبرهان والمشهور
من استدلالهم انك اذا قلت ليس لفلان علي غير عشرة يحكم عليك بلزوم اجزائها من الاعداد
المندرجة تحتها وايضا تقول ما في الدار غير زيد مع ان صفاته فيها ايضا وانت خبير بان
هذا الاستدلال لا يتم لدلا على ان كل صفة قديمة او محدثة لازمة او مفارقة ليست
غير موصوفها **قوله** اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه فلا يتصور
الانفكاك من الجانبين في العدم وايضا لما استحال تحيزه تعالى لم يتصور الانفكاك من
الجانبين في التحيز لان معناه ان يتفرد كل منهما بحيز خاص فان قيل الصانع وان لم ينفك عن

يتعزر

عن العالم في العدم لكنه ينفك عنه في الوجود كما ينفك العالم عنه في الحيز وهذا القدر
يكفي في امكان الانفكاك من الجانبين لما سبق من انه رحمه الله اطلقه ولم يلتفت الى
التفصيل بان يكون في عدم او في حيز قلنا الانفكاك انما ينسب الى احد الجانبين اذا كان
منشاء الانفكاك ذلك الجانب بان يكون موجب الانفكاك حاله وعارضه
والا فيمكن انفكاك الصانع عن العالم في الوجود وانفكاك العالم عن الصانع
في العدم فلا حاجة الى اعتبار الحيز في تصور انفكاكهما من الجانبين واذا عرفت
واذا عرفت ذلك فالغيران لما كانا موجودين ان يمكن الانفكاك
بينهما فاذا فرض عدم احدهما فقد انفك كل منهما عن الآخر لكن لما كان منشاء
الانفكاك هو حال المتعدم نسب الانفكاك اليه وايضا لما كان مبداء الانفكاك في
الحيز المتحيزين المتغايرين هو انفراد كل منهما بحيز خاص نسب الانفكاك في الحيز
الى العالم لا الى الصانع ولهذا قال من راى اعتبار القيد من مشايخنا في حيز او عدم
افصاحا عن المعنى المراد فتدبر هداك الله الى سبيل الرشاد **قوله** والذات
بدون الصفات فان كثيرا من الصفات المحدثة يزول ويبقى موصوفاتها ومبنى
هذا الكلام على ما اشتهر بين المشايخ من ان كل صفة لا يغاير موصوفاتها بناء على
عموم الدليل كما عرفت لا على ما حكاه من تخصيص الدعوى بالصفات القديمة ولا
على ما حكيناه عن الشيخ من تخصيصها بالصفات النفسية **قوله** ظاهر الفساد لان
وجود العشرة وجود واحد مركب من وجودات وحداتها وانتفاء المركب غير

غير انتفاء كل واحد من اجزائه وغير مستلزم اياه قوله المراد امكان تصور وجود كل وحاصله انه يمكن ان يعقل وجود كل منهما في الخارج اى التصديق به مع الجهل بوجود الاخر وان كان وجوده دونه محالا في نفسه وينبغي ان لا يفهم من ظ عبارته انه يمكن فرض وجود كل منهما دون صاحبه على قياس ما سمعت في الماهية وذاتياتها واللازم المغايرة بين الصفة والموصوف قوله مع انه لا يستقيم في العرض لما عرفت من ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه فلا يتصور التصديق بوجوده الخارجي دون التصديق بوجود محله قوله وكالعلة مع المعلول فانه لا يمكن التصديق بوجود كل منهما معروضا لاضافة العلية والمعلولية دون التصديق بوجود صاحبه وهذا الابنا في ما سبق من انه يمكن ان يصدق بوجود العالم ثم يطلب ثبوت الصانع بالبرهان اذ الغرض هو التصديق بوجوده عاريا عن معلوليته فتامل قوله بل بين الغيرين بل نقول يلزم على هذا ان لا يثبت مغايرة بين المفهومين اصلا لانه ان لم يكن احدهما مغايرا للاخر فذلك ظ وان كان مغايرا فلما ذكره من ان الغيرية من الاسماء الاضافية قوله فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل فان المتغايرين وجودا لا يصح حمل احدهما على الاخر وان فرض بينهما اى ارتباط يتصور لكن يرد عليه حمل المفهوم العدمي اذ لا يمكن ادعاء اتحادهما موضوعا بحسبها في الوجود وهذا البحث من امهات الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول فلا باس ان نشير الى ما يدور في خلدي من تحقيقه بعبارة موجزة فنقول قد تقرر

تقرر فيما بينهم ان للقوة العقلية ان تنتزع من الشيء الواحد باعتبارات مختلفة واستعدادات متفاوتة بالقياس الى الامور المعتبرة في ذاته والى الامور الخارجة عنه وجودية كانت او عدمية صورا شتى مطابقة له وللافراد المطابقة والموافقة له في الصنف والنوع والجنس على اختلاف مراتبه او فيما هو اعم من ذلك ومعنى مطابقتها لها ان بينهما نسبة مخصوصة بها يكون تلك الصورة حكاية عن تلك الافراد مرآة لمشاهدتها بوجه ما حتى كانها عينها انسلخت عن عوارضها واكتنفت بعوارض واحد من تلك الافراد ثم ان مطابقة الصور للاشياء المعينة قد لا يكون معلومة فاذا اردنا تعريف مطابقة مفهوم من المفهومات لشيء من الاشياء لغرض من الاغراض نستحضر ذلك الشيء بالصورة المعلومة المطابقة له ونجعلها آلة لملاحظته ونحكم عليه بذلك المفهوم ونحمله عليه ويكون معنى حملنا انه مطابق له بالمعنى المذكور فيجب ان يكون مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول صورتين متغايرتين ليصح معرفة مطابقة احديهما لشيء واحد دون الاخرى ليفيد الحمل وان يكون ما يطابقانه امرا واحدا ليتحقق القضية وهذا معنى قولهم الحمل له بهو هو يقتضي جهتي تغاير واتحاد وان اختلف مقالتهم في تلخيص العبارة من تينك الجهتين فاحسن التدبر في هذه الجملة فانها تنكشف لك عن معنى الحمل وتسهل عليك حل الشبهات الموردة عليه ونحققك في مواضع اخرى قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد قد خولف عليه في هذا الحرف بان مجرد التغاير لا يكفي في الافادة على ما عرفت

تحقيق ذلك من قبل وليس كما ينبغي لانه جعل التغاير شرطا لافادة لاسبابا كافيا
فيها لما ان هذا القدر كاف في غرضه ههنا كما لا يخفى قوله ولا يخفى ما فيه فان
فان مغايرة شيء لكل شيء لا تستلزم مغايرته لكل جزء منها جزء قوله تنكشف
المعلومات موجودا كان او معدوما محالا كان او مستقيما حادثا كان او قديما متناهيا
او غير متناه جزئيا او كليا وبالجملة جميع ما يمكن ان يتعلق به العلم فهو معلوم بالفعل لله
تع لما عرفت من ان المقتضي للمعلومية ذوات المعلومات والمقتضي للعالمية ذاته تعالى
ونسبة الذات الى جميع المعلومات على السوية وقد ثبت علمه تع بالبعض فوجب علمه
بالكل غير ان علمه تع بالمتجددات على وجهين علم لا يتقيد بالزمان وهو علمه تع بوجود
كل منها مقيدا بوقت وجوده على الحكماء وجه كلي وبعدمه مقيدا بوقت عدمه كذلك على
ما سبقت اليه الاشارة في تقرير مذهب الحكماء وهو باق ازلا وابدا لا يتغير ولا
يتبدل وعلم مقيد بالزمان وهو علمه تع بالمتجدد المعين بانه وجد او زال وهذا
متناه بالفعل حيث تناهي المتجددات غير متناه بالقوة كالمتجددات الابدية
متغير لتبدل الآن تغيره لا يوجب تغيرا في صفة العلم ولا تغير امر حقيقي في ذاته تع
بل يوجب تغير اضافة العلم وتعلقه بالمعلومات ولا فساد فيه وقوله عند تعلقها بها
اشارة الى دفع ما يقال من ان جميع المعلومات لو كانت منكشفة له تعالى يلزم ان يكون
عالما في الازل بان زيدا داخل الدار وهو جهل تع عنه ومن ههنا ذهب ابو الحسين
البصري الى انه تع لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فدفعه بان الموجب لانكشاف المعلوم لا نفس

لا نفس العلم بل تعلقه وهو متعلق في الازل بان زيدا سيدخل الدار حتى اذا دخل يزول
ذلك التعلق ويتعلق بانه دخل قوله تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها اعلم ان للقدرة
عند المحققين بالمقدور تعلقين تعلق معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور بل امكان
القادر من ايجاده وتركه وهذا التعلق لازم للقدرة القديمة قديم بقدمها ونسبته
الى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب عليه وجود المقدور او عدمه عند القائلين
بان العدم مقدور وهو المعبر عنه بالتاثير والتكوين والايجاد ونحو ذلك والاظهر انه حادث
عند حدوث المقدور وفي كلامهم ما يشعر بانه قديم لكنه متعلق بوجود المقدور لا في
الازل بل وقت وجوده فيما لا يزال فقط قوله تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها يدل
على ان المراد بالتعلق هو المعنى الثاني وانه حادث ولعله اختار لقوته لكن الاوفق لكلام
المتن ان يراد المعنى الاول اذ التعلق الموجب بوجود المقدور عند القائلين بوجود
التكوين ليس للقدرة بل للتكوين على ما سيجيء تفصيله قوله يوجب صحة العلم بل
والقدرة كما هو المشهور اباء الى انه يكفي في التمييز واقحم لفظ الصحة اذ الحيوة لا توجب
العلم قوله والقوة هي بمعنى القدرة لم يتعرض لافرادها بالذكر والفصل بينها وبين
القدرة بالحيوة لخفاء وجهها على لا يخفى وما قيل من انه تنبيه على انها ترادف القدرة
وانا سمع تطلق عليه لفظ القوي فالتنبيه بعيد يابى عنه مقامه على انهم فسروا قوة
الله بكمال قدرته بحيث ما لا يتأتى عليها ممكن فيكون ذلك معنى آخر للفظ القوة غير القدرة
والاول ابعد منه بل فيه شبهة تصريح بالمباينة قوله فتدرك اي المسموعات والمبصرات

ادراكنا ما لا على سبيل التخييل اى ملاحظة بعد غيبوبتها ولا على سبيل التوهم اى
ادراك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو ولا
على طريق تاثير حاسة وانطباع صورة فى الحدقة كما فى ابصارنا او وصول هواء متكيف
بكيفية الصوت الى الصماخ ووقوعه فى العصبة المفروشة فى مقعرة لجلدة الطبلة
كما فى سمعنا ويمكن ان يعتبر تاثير الحاسة فيهما معا وهو ظ بل يمكن اعتبار وصول
الهواء كذلك لان ابصارنا ايضا محتاج الى توسط هواء مشف بين الرائى والمرئى
وفى هذا رد على من انكر السمع والبصر فى حقه تع متمسكا بانهما مشروطان بالابصور
فى حقه تعالى وذلك لان اشتراطهما بما ذكرتم وحصولهما به فى حقنا بمجرد جريان العادة
بذلك وقوله ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات اشارة الى ابطال
تمسك آخر لهم فى ذلك واعلم ان الشيخ الاشعرى لما اختار ان ادراك الحواس
علم بمتعلقاتها لم يلزم من كونه سميعا بصيرا ان يوجد له صفتان زائدتان على العلم
تنكشف بسببها المسموعات والمبصرات وقد عرفت فى تعريف العلم ان الجمهور خالفوه
فى ذلك فلزمهم ان يجعلوهما صفتين زائدتين على العلم لكن المنقول عن الامام ان
الفلاسفة والكعبى وابا الحسن البصرى اولوهما بالعلم بالمسموعات والمبصرات
وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم واما
ادراكه تع سائر المحسوسات اعنى الملموسات والمذوقات والمشمومات على ما حكى
عن امام الحرمين من ان الصحيح المقطوع به عندنا وصفه تع باحكام الادراكات المتعلقة

بها وان لم يجز وصفه باللمس والذوق والشم لما ان ذلك ينبئ عن اتصالات يجب تنزيهه
تع فعند الشيخ الاشعرى لا حاجة فى ذلك الى صفة اخرى غير العلم واما عند غيره ممن
اعتبر تعليقه فهى مبداء لذلك ومن مهنا عد بعضهم الادراك صفة ثامنة له وراء التكوين
فتدبر قوله لانها صفة قديمة يحدث لها تعلقات يؤيد ما ذكرنا ما ذكرناه من انه اختار ان
الايجاد اثر القدرة وان هذا التعلق يحدث عند حدوث الحادث قوله مع استواء
نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع اما انه وى نسبة القدرة
الى الكل فشئ ظ لم ينكره احد واما كون تعلق العلم تابعا للوقوع بمعنى ان العلم انما يتعلق
بوقوع شئ معين لانه فى نفسه كذلك والا لكان جهلا فقد منع ذلك فى العلم الفعلى
للقطع بانا اذا تصورنا امرا من الامور وصدقنا بتضمنه لمصلحة من المصالح نفعله لكن
الاصحاب قد جزموا القول باستواء نسبة العلم الى الضدين كالقدرة وان العلم بالمصلحة
لا يكون داعيا الى الفعل ما لم يحصل الحالة المعلومة بالوجدان المسماة بالارادة ونبهوا
على ذلك بانه لا موجود الا ويمكن تصوره على وجه احسن منه فوقوعه على ما هو عليه تخصيص
بلا مخصص ومما نبه على ذلك انا نتصور كثيرا اما امرا معينا ونعلم فيه مصلحة لكنا لا نفعله
لكسل مانع او لحياء رادع او لنحو ذلك ما لم يحصل لنا المعنى المسمى بالارادة وبالجملة
بعد تسليم ان الله تع قادر بمعنى انه يصح منه الفعل والترك ينبغى ان لا يتوقف عاقل
فى ان علمه بوجه المصلحة لا يكفى فى فعله فان هذا العلم لازم ذاته لا يفارقه قطعا والا لزم
تجهيله تع عنه علوا كبيرا ولهذا التزم الفلاسفة القول بالايجاب مع اعترافهم ان ايجاده

بانه

تع للعالم على النظام المشاهد تابع لعلمه بوجه الكمال فيه تم هذا ورد على القول بالارادة
انه ان جاز تعلق الارادة لكل واحد من الضدين بدلا عن الاخر فتعلقها بالارادة باحدهما
ترجيح بلا مرجح وان لم يكن كذلك بل كان تعلقها باحدهما مقتضى ذاته فالمريد غير قادر على
الفعل بالمعنى المذكور اذ قد وجب وجود احد الضدين منه لا وجوبا مترتبا على تعلق الارادة
بل لم يجز منه الا وقوع هذا المعين وغاية ما يمكن ان يقال فيه ان تعلق الارادة باحد
الضدين لذاتها لا بمعنى ان ذاتها تقتضي ذلك التعلق به البتة بل بمعنى انها لا تحتاج في ذلك
الى مرجح غير ذاتها وهذا خاصة الارادة فلا يجوز مثله في القدرة فتامل **قوله** على من زعم
ان المشية قديمة زعمت الكرامية ان المشية صفة واحدة قديمة متعلقة بجميع ما شاء
الله تع من الحوادث من حيث يحدث واما الارادة فمتعددة وحادثة حسب تعدد
الحوادث وحدوثها وهم يجوزون قيام الحوادث بذاته تع على ما سمعت من قبل **قوله**
وعلى ما زعم ان معنى ارادة الله تع انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب المشهور ان
القول بان معنى كونه تع مريدا انه ليس بمكره ولا ساه ونحو ينسب ذلك الى النجار في
احد قوليه والقول بان معنى ارادة الله تع فعل غيره امره به ينسب ذلك الى الكعبي
ومعنى ارادته تع فعل نفسه عنده علمه به وهو المراد هما وقع في المواقف قال
الكعبي هي اي الارادة في فعله العلم لا ما وقع في شرحه من تفسيره بالعلم لما في
العلم من المصلحة فانه قول ابي الحسن البصري وقد وقع في كلامه ايضا ما يدل على ان كثيرا من
معتزلة بغداد ذهبوا الى ان ارادته تع فعل نفسه انه ليس بمكره ولا ساه وفعل
غيره امره به وينبغي ان يكون هذا هو المراد هما ذكر في الكتاب قال والاعتراض
على قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا لانه ليس بمكره ولا ساه ليس بشيء لانه
انما يفسر بذلك ارادته تع وفيه تامل اذ المقصود انه لو صح اطلاق المريد عليه بمجرد
ذلك يصح اطلاقه على الجماد لقيام مصحح الاطلاق فيه ايضا فتدبر **قوله** لو شاء لوقع
لقوله تع لو شاء ربك لامن من في الارض جميعا ولقوله عم ما شاء الله كان وقد تلقته
الامة بالقبول ودار على لسان السلف والخلف وتاويله بان المراد ما شاء الله
مشية قسر والجاء عدول عن الظاهر من غير دليل **قوله** وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان
عما لا يعلمه بل يعلم خلافه كما اذا اخبر بوقوع نسبة تامة وهو عالم بارتفاعها ولا شك
انه في حال الاخبار يجد في نفسه معنى ايجابيا يدل المخاطب عليه بعبارته وليس ذلك علما
بوقوع النسبة ولا اعتقادا له ولا ظنا اياه ولا شك فيه لظهور ان شيئا من ذلك
غير حاصل له فما يقال من ان ما ذكره انما يدل على مغايرته لليقين دون ساير اقسام
الادراكات مغفول عن قوله وهو يعلم خلافه وكذا الايراد بما يقال من ان ذلك لا يتم
في الواجب وقياس الغايب على الشاهد غير مفيد لان ما ذكره تصوير للكلام النفسي
وكشف عن ماهيته لخفاء فيها ولذلك انكره غير الاشاعرة واما البرهان على ثبوته
له تع فيجي بعد اسطر واعلم ان الكلام النفسي على ما ذكره من تصويره عبارة عن مدلول
الكلام اللفظي وقد نبه القوم على المغايرة فيما بينهما بان الكلام النفسي اي المعنى الحاصل
في النفس شيء واحد لا يتغير بتغير العبارات عنه اي المترادفة من لغة او من اللغات

بل ربما يدل بغير العبارة مثل الكتابة والاشارة وغير المتغير وزعم بعضهم انه غير
مدلول الكلام اللفظي قائلا ان المعنى الذي نجده من انفسنا لا يتغير بتغير العبارات
ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام عبارات
عن معنى واحد وانكار ذلك مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك
عين مدلول اللفظ وهذا عن كلام القوم بمراحل قوله تكلم مع عبده قصدا الى اظهار
عصيانه اعترض عليه بان الحاصل في هذه الصورة صيغة الامر لا حقيقته الا ترى ان الامر
النفسي الذي هو مدلول الامر اللفظي اعني الطلب غير حاصل ههنا فمن زعم ان هذه
الصيغة تعبير عن حالة ذهنية وانكارها مكابرة فيرد عليه ان اللفظ انما يعبر به عما يدل
عليه وضعا وهذه الصيغة موضوعة للطلب الحاصل للمتكلم فان اراد انها قد عبر بها
ههنا عما وضعت له فالمكابرة هو الاعتراف به لا انكاره وان اراد انها ترجمة
عن معنى الطلب فلا بد ان يكون متصورا له فذلك المعنى المتصور له ليس له وجود
عيني بالاتفاق ولا وجود ذهني عندنا فكيف يعد كلاما نفسيا وان اراد انه ما لم
يعرض له حالة باعثة عن التلفظ بهذه الصيغة لم يتلفظ بها فلا يلزم ان يكون تلك
الحالة كلاما نفسيا بل هي ارادة امر يفهم منه المخاطب طلب المتكلم كما ذكره صاحب
المواقف وهذا الكلام بحذافيره عائد في صورة الاخبار على الوجه الذي سبق قوله وكذبه
وتواتر النقل عن الانبياء فان الارسال لا يتوقف الا على وجود المرسل واتصافه
بالصفات التي يتوقف عليه الفعل الاختياري من الحيوة والقدرة والارادة والعلم
حتياري

او بجواز ارسال الرسول بان يخلق فيه علما ضروريا برسالته وما يتعلق به من الاحكام
او يخلق الاصوات الدالة عليها او بغير ذلك ويصدقه بان يخلق المعجزة على يده من غير احتياج
في شيء من ذلك الى الكلام بل قيل لا حاجة فيه الى العلم ايضا قال وهذا مكابرة نعم
يتجه ذلك في الكلام على ما صرح به الامام وما سبق كان كلاما ظاهريا مشهورا فيما بينهم
وقد اشتهد نافي توجيهه وتمشيته ما امكن وهذا امتن واكمل قوله مع القطع باستحالة
التكلم من غير ثبوت صفة الكلام فان معنى التكلم لغة هو الاتصاف بصفة الكلام لا ايجاد
الكلام في غيره كما زعمه المعتزلة في معنى كونه تعالى متكلما قوله ولما كان في الثلثة الاخيرة
الاخيرة ولما كان الباعث على تكرار الاشارة ما ذكره عكس في الاعادة ترتيب الابتداء
فقدم ما كان الخفاء فيه اكثر والنزاع اشهر والتفصيل اوفر قوله لان امتناع التكلم با
حرف لا بد وان انقضاء الحرف الاول بديهي وايضا الحروف منها مصوت ومنها صامت
والمصوت لا يمكن به الابتداء وكذلك الصامت الساكن عند البعض فالتلفظ بها مسبوق
بتلفظ حرف صامت متحرك وايضا الكلام لا يخلو عن الحروف المتحركة وقد تقرر فيما بينهم
ان التلفظ بالحرف المتحرك سابق على التلفظ بحركته وستسمع في هذا كلاما آخر قوله
ومع ذلك فهو قديم اذ لا يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى هذا عند الحنابلة واما الكرامية
فقد سمعت انهم يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى فلم يضطروا الى التزام ما يشهد
يشهد البديهة باستحالته من قدم المؤلف من الاصوات والحروف وقال رح
وللمارات الكلامية ان بعض الشراح من حنبلي وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة
الكرامية

الدليل في سهوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تع وانه قول
الله تع لا كلامه وان كلامه قدرته على التكلم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان
كل ما كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وما كان مباينا للذات
فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة قوله فكما ان الكلام لفظي ونفسي وكذا ضده
اعني السكوت والخرس لكن لما كان في الكلام النفسي وضده نوع خفاء لم يشتهر
اطلاق لفظهما عند اهل العرف واللغة الا على الكلام اللفظي وضده لما ان ذلك اليق
بكمال التوحيد ولانه لا دليل آه الدليل الاول خطابي ويرد على الثاني ان عدم الدليل
في نفس الامر مم وعندك لا يفيد على ان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول قوله
بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات يريد ان تلك الاقسام ليست انواعا حقيقية
للكلام بل هي انواع اعتبارية له فان الكلام نوع متحصل في نفسه فاذا اعتبر تعلقه بشيء
معين على وجه مخصوص يصير خبرا واذا اعتبر تعلقه به او باخر على وجه آخر يصير امرا او نهيا
او غير ذلك فذهب ابن سعيد من الاشاعرة الى انه ليس لكلامه تع تعلق ازلي وانما
ذلك فيما لا يزال وهو المذكور في الكتاب اذ الامر بدون المامور والنهي بدون المنتهي
مح وذهب بعضهم غيره الى ان تعلقاته ايضا ازلية وسيجيء الجواب عن دليله قوله وذهب بعضهم
حكي ذلك عن الامام الرازي ومنهم من قال انه في الازل خمسة الخبر والامر والنهي
والاستفهام والنداء قوله ورد بانا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام
البعض للبعض لا يوجب الاتحاد قيل وايضا يمكن ارجاع الجميع الى كل واحد من الاقسام اذ لا

اذ لا شك ان لكل واحد نوع استلزام لكل واحد فالتخصيص تحكم وفيه بعد لا يخفى وقد
يتنبه الفطن من هذا الكلام الى ان الكلام النفسي تخييل باختلاف الهيئات العارضة له
عند الدلالة عليه بالالفاظ المتغايرة فتدبر قوله كما اذا قدر الرجل ابنا له فامره
بان يفعل كذا الموجود في هذه الصورة هو العزم على الامر وتخيله لا حقيقته لكنا نفرض في شخص
اخبره صادق بانه سيولد له ابن بعد موته فيقول لمن حضر عنده ابني مر ابني ان يشتغل
باقتناء الفضائل فبلغوا اليه امري بل ربما يكتب ذلك بخطه او يامر برفعه اليه ليعلم ابنه
طلبه ومعلوم انه ليس الحاصل عنده هو العزم على الطلب وتخيله بل هو حقيقة الطلب
ولا يعد ذلك سفها ومتعاطيه كذبا وخرما واما الخطاب الشامل للموجود والمعدوم
كما في امر النبي عم بالنسبة الى جميع امته فليس من هذا القبيل فان مبناه تنزيل المعدوم
منزلة الموجود تغليبا له عليه وذلك طريقة معهودة فيما بينهم قوله والاخبار بالنسبة
الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة بان يكون الزمان ظرفا له بل هو مجرد عن
الزمان وان حكمه وان كان متقيدا به مثلا نقول زيد موجود في الوقت الفلاني معدوم
في غيره وداخل في الدار في وقت معين من وقت وجوده خارج عنها في غيره بخلاف
قولنا سيدخل زيد الدار او دخل فان الاخبار مقيد في الاول بزمان سابق على زمان
الدخول وفي الثاني بزمان متاخر عنه وذلك انما يتصور اذا كان المخبر زمانيا وعلم الله
تع متعلق بالحادث على الوجه الاول تعلقا ازليا لا يتغير ولا يتبدل وعلى الوجه الثاني
لكن لا بالنظر الى ذاته تع بل بالنظر الى زمان آخر وجود ذلك الحادث في زمانه او قبله

او بعده كما قد سلف وقد يقع مثل ذلك في اخبارات فتدبر قوله لئلا يسبق
الى الفهم وانما يسبق الى الفهم ذلك لما اشتهر من اطلاق لفظ القرآن على ذلك المؤلف
عند اهل اللغة والقراء وعلماء الاصول والفقه ما لم يتفق مثل ذلك في كلام الله تع
ومن قال وفيه تنبيه على الترادف فقد سها قوله جهلا وعنادا قال رح وكفى على
جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به
القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تع وقد صار قديما بعد ما كان حادثا
قوله من التأليف والتنظيم اه اراد بالتأليف مجرد التركيب من الكلمات والجمل
وبالتنظيم جعلها مترتبة المعاني متناسقة الدلالة حسب ما يقتضيه العقل وبالانزال
نقله من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا دفعة بقرينة وقوعه في مقابلة التنزيل المراد به
نقله من سماء الدنيا الى الارض بدفعات لما في باب التفعيل من الدلالة على كثرة
الفعل فقد روي انه ع انزل القرآن جملة من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا فحفظته الحفظة
وكتبته الكتبة في الصحف ثم نزله منها الى النبي عم منجما موزعا في ثلث وعشرين سنة
على حسب المصالح وكفاء الحوادث ولا شك ان الكلمات والجمل وجد بعضها منقرضا بانقضاء
البعض فالمؤلف منها حادث وكذا الانزال والتنزيل لا يصح على الصفة القديمة وكذا
المرئي والمسموع والفصيح هو اللفظ والمعجز بحسب معارضته لدعوى النبوة فيكون حادثا
قوله الى غير ذلك كاتصافه بالافتتاح والاختتام واتصاف بعضه بالتشابه
وبعضه بالاحكام وانقسامه الى السور والآيات وتميزه بالفواصل والغايات ومنه

كونه ذكرا كما قال الله تع وهذا ذكر مبارك وانه لذكر لك ولقومك والذكر محدث
لقوله تع وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث قوله والاصح اتصاف الباري تع
بالاعراض المخلوقة له ان اراد انه يلزم صحة قيام تلك الاعراض بذاته تع فالملازمة
ممنوعة وان اراد انه يلزم صحة حمل تلك الاعراض عليه تع حمل الاشتقاق فالمناسب
ان يقول بدل قوله تع عن ذلك علوا كبيرا ولم يصح ذلك لغة وعرفا قوله
والكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان بيان
لعلاقة المصححة لوصف الكلام القديم بما هو من صفات الالفاظ المنطوقة والمخيلة والنقوش
الكتابة ثم ان الوجودين الاولين من هذه الوجودات الاربعة وجودان حقيقيان
لمعروضهما عارضان له حقيقة الا ان الاول منهما وجود اصيل به يعتد آثاره وتظهر
احكامه وفيه يعتبر قدمه وحدوثه والثاني على تقدير ثبوته وجود ظلي لا يترتب به آثاره
عليه ولا يعتبر فيه قدمه وحدوثه واما الاخيران فليسا عارضين لما نسبا اليه حقيقة
بل لما يدل عليه من اللفظ والنقش الدال عليه فقط ان حدوثهما لا يستلزم حدوث
مدلولها قوله وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به
الالفاظ المنطوقة المسموعة اي يلاحظ فيه اتصاف تلك الالفاظ به حقيقة فيكون
وصف القرآن به مسامحة بناء على العلاقة الرابعة وكذا الكلام في قوله والمخيلة
وقوله والاشكال المنقوشة ومن خفي عليه ذلك اعترض بان هذا جواب اخر لا تحقيق
لجواب المتقدمين ان مرادهم من الكلام النفسي هو مدلول الكلام اللفظي فلا تكن في مرية من ذلك

قوله

ولما كان دليل الاحكام قد سبق ظهر مما سبق ان القران حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه
على اللفظ تجوز من باب تسمية الدال باسم المدلول ولما اشتهر بين الاصوليين انهم
يقولون ان القران اسم للفظ والمعنى جميعا اشار الى ان المعنى المجازي لما كان هو المناسب
لغرضهم تعارفوا عليه فجعلوه اسماله وعرفوه بما يناسبه فلا ينافي ذلك ما ذكرناه قوله
فموسى عم لما كان منع سماع كلام الله تع سماع ما يدل عليه وكل منا قد سمع ما يدل
عليه فما معنى اختصاص موسى عم باسم الكليم فاجاب بانه سمع صوتا دالا على كلامه تع خلقه
من غير مدخل كسب لعبد من عباده وان كان من جهة واحدة قال رح والى هذا
ذهب الشيخ ابي منصور والاستاذ ابو اسحاق وقيل سمعه بصوت من جميع
الجهات واختار الامام الغزالي انه سمع كلامه الازلي من غير صوت ولا حرف
كما يرى في الآخرة ذاته بلا كم ولا كيف قوله فان قيل لو كان كلام الله حقيقة يعنى انه قد
علم من الكلام السابق ان كلام الله حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه على اللفظ مجاز
اذ تعارف الاصوليين وتعريفهم انما هو في لفظ القران فيلزم ان يصح نفيه عن اللفظ اذ
اقوى امارات المجاز صحة نفي المعنى الحقيقي واقوى امارات الحقيقة صحته والنفي ههنا
غير صحيح بالاجماع قوله اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة اذ لا معنى لدعوة العرب
الى المعارضة والاتيان بمثل صفة قديمة له تع وفيه بحث لان تلك الصفة القديمة
عبارة عن المعاني المتناسقة المدلولة للالفاظ المترتبة فكيف لا يقصدون العرب بتنسيق المعاني

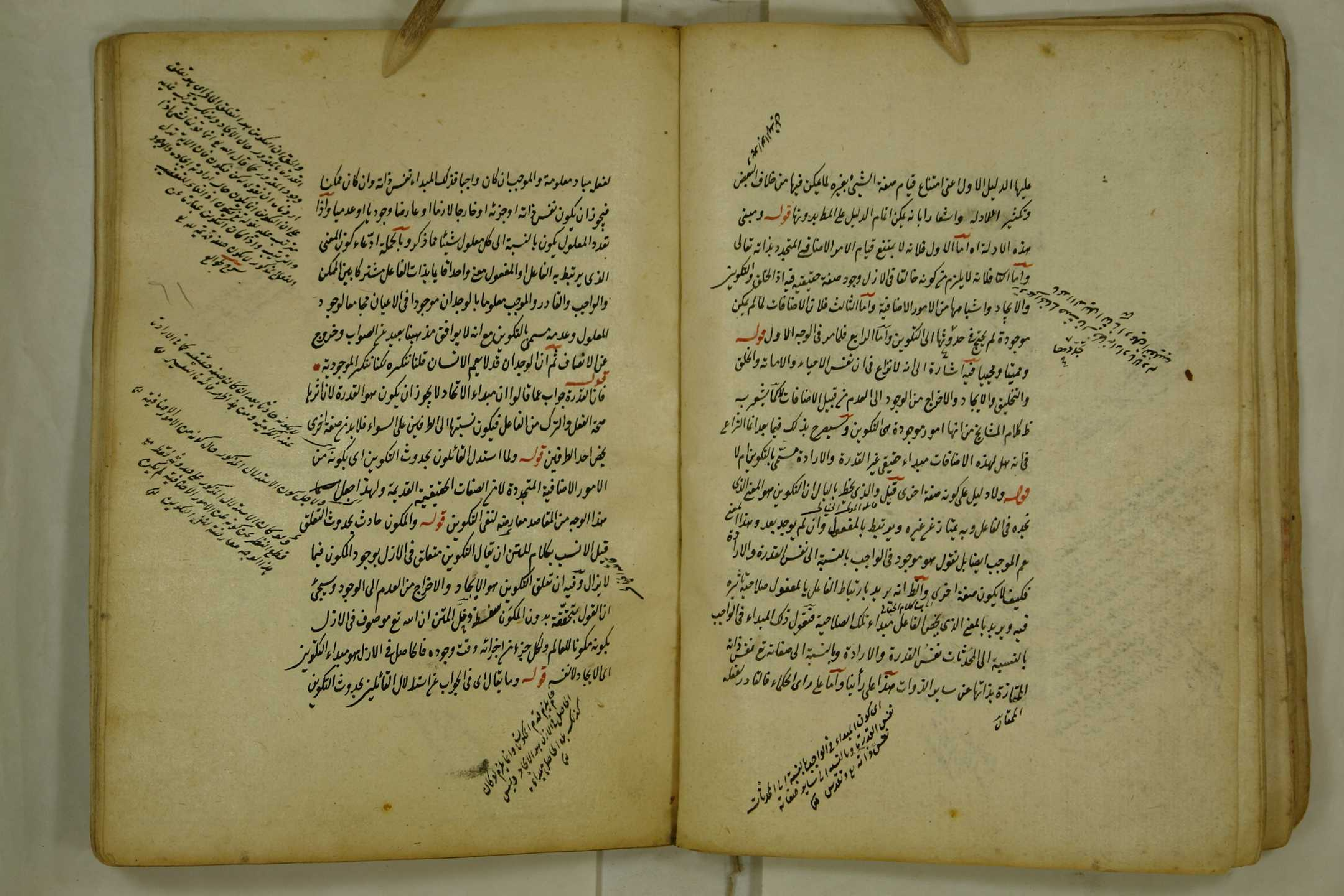
لا لطلب اتيان مثلها حقيقة وقد صرح علماء البيان بان الفضيلة التي بها يستحق
الكلام ان يوصف بالفصاحة والبلاغة والبراعة ونحو ذلك انما هي حال المعاني المترتبة
في النفس لا حال الالفاظ المنطوقة وان الاعجاز ليس لامر يرجع الى اللفظ بل لامر
يرجع الى ترتيب المعنى في النفس فالاولى ان يتمسك في ذلك بان المعجزة يجب مقارنتها
لدعوى النبوة كما هو المشهور قوله انما هو باعتبار دلالته فيكون منقولا عرفيا
حتى لو استعمل بحسب الوضع الثاني في المعنى الاول كان مجازا كما ان استعماله بحسب الوضع الاول
في المعنى الثاني مجاز لكنهم لا يتحاشون عن تسمية مثله مشتركا نظرا الى انه يصح استعماله
في معنيه بطريق الحقيقة نظرا الى اشتراك اهل الاستعمال في وضعيه ومن ههنا يتوهم
انه مشترك قوله من قدم النظم المولف المرتب الاجزاء يعني انه ليس مراده ان اللفظ
مع كونه متعاقب الاجزاء في الوجود قديم فانه بديهي الاستحالة بل يعني ان اللفظ القائم
بالنفس ليس بمرتب الاجزاء ليس معناه انه ليس بين اجزائه ترتب وضعي وهيئة
تاليفية كيف والحروف بدونه لا يكون كلمة والكلمات بدونه لا يكون كلاما والدلالة
على المعاني الوضعية والمزايا الخطابية لا يتم بدونه بل معناه انه ليس بينها ترتب في
الوجود وتعاقب فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض كما في القراءة
فانه لا يمكننا ان نتلفظ ببعض الحروف ما لم ننزع عن بعضها لعدم مساعدة الالة للتلفظ
بجميع الحروف معا بخلاف وجودها في ذات الباري تع فان وجود جميعها هناك معا لازم
لذاته تع دائم بدوامه فلا يلزم حدوث شيء منها وهما يحكى من ذلك حكايات بعيدة

قوله

صح

وجود الالفاظ في نفس الحافظ فان جميع الحروف بهياتها التاليفية العارضة لمفرداتها و
مركباتها محفوظة في نفسه مجتمعة الوجود فيها ليس وجود بعضها مشروطا بانقضاء بعض
وانعدامه عن نفسه وحالها مثل حال الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع والتوفيق
بان وجود الحروف على هذا الوجه في ذاته تع بالوجود العيني وفي نفس الحافظ بالوجود
الظلي الخيالي لا يفرنا اذ الغرض بجود التصوير والتفهيم لا اثباته بطريق التمثيل فيبطل ما يتوهم
من انه اذا لم يكن بينها ترتب لا يتميز فرق ملع ولمع ونظايرها وما ذكره رحمه الله
من ان قيام الحرف والصوت بذاته تع ليس بمعقول وان كان غير مرتب الاجزاء كحرف
واحد مثلا فان اراد ان كيفية قيامه به غير معقولة لنا فلا كلام فيه وان اراد انه لا
يجوز ذلك عقلا فلا يخفى فساده فانه لما جاز قيامه ببعض الموجودات فلم لا يجوز قيامه
بذاته تع لا بد لنفي ذلك من دليل قوله ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ
هذا مسلم لكنه لا يضر فيه في المقصود والظاهر ان الشارح فهم من نفي الترتيب من الاجزاء
نفي الترتيب الوضعي والهيئة التاليفية فذلك بط قطعا اذ لا تتصور بدونه كلمه
ولا كلام ولا دلالة وضعية اوذوفيه بل المقصود منه نفي تعاقبها في الوجود كما عرفت
وقد استشكل عليه ايضا ان القران لو كان اسما لخصوص الالفاظ القديمة يلزم ان لا يكون
المنقوش بين دفتي المصاحف بالالسن والمحفوظ في الصدور نفس القران بل مثله
وان جعل اسما للنوع يلزم صحة نفيه عن خصوصها وهذا الاشكال غير مخصوص بهذا القول
بل هو وارد على الكل اذ لم ينكر احد كون لفظ القران موضوعا بازاء اللفظ المنظوم المنطوق

المنطوق فالتردد عايد لشقيه وقد اجيب عن ذلك بانه اسم للمؤلف المخصوص
القايم باول لسان اخترعه الله تع فيه وما يقرؤه كل احد مثله لا عينه واختار
الشارح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا نوعيا وكل ما يقرؤه قارئ
نفسه لا مثله وكذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وما ذكر من انه يلزم صحة
نفيه عن ذلك ان اريد صدق سلبه عليه فالملازمة ممنوعة اذ لا يصح سلب النوع من
فرده وان اريد سلب كون لفظ القران موضوعا بازائه لخصوصه او سلب كونه مسمى
القران نفسه فبطلانه ممنوع كما ان لفظ الانسان غير موضوع بازاء زيد وليس مسماه اعني
ماهية الانسان نفس زيد قوله الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تع يريد انه
قد ذكر انه صفة لله فيكون قايما بذاته تع اذ لا معنى لقيام صفة الشيء بغيره فيكون ازليه
قوله لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض اي عليه تعالى فيقال الاسود بمعنى
القادر على السواد وابيض بمعنى القادر على البياض وكاتب ومتحرك الى غير ذلك
ولا شك في بطلانه قوله الثاني بتكوين اخر فيلزم التسلسل قيل فيه منع لجواز ان تكوين التكوين
نفسه والجواب ان التكوين مكون بالنسبة الى تكوينه به وسيجيء ان التكوين غير المكون
ثم قيل ويمكن ان يقال نفس التكوين المتصف به الباري تع ازلي لا يتعلق بوجود نفسه
ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده وفيه ان اقتضاء ذات الشيء وجوده
قد منع جمهور العقلاء وخصه قوم بالواجب تع وتجويزهم ذلك في غيره يسد باب
اثبات الصانع قوله لو حدث لحدث اما في ذاته تع لم يلتفت الى المقدمة التي بني



عليها الدليل الاول اعني امتناع قيام صفة الشيء بغيره لما يمكن فيها من خلاف البعض
وتكثير الادلة واشعارا بانه يمكن اتمام الدليل على المط بدونها قوله ومبنى
هذه الادلة اه اما الاول فلانه لا يمتنع قيام الامر الاضافي المتجدد بذاته تعالى
واما الثاني فلانه لا يلزم من كونه خالقا في الازل وجود صفة حقيقية فيه اذ الخلق والتكوين
والايجاد واشباهها من الامور الاضافية واما الثالث فلان الاضافات لما لم يكن
موجودة لم يحتج حدوثها الى التكوين واما الرابع فظاهر في الوجه الاول قوله
وتمنيا وتحييا فيه اشارة الى انه لا نزاع في ان نفس الاحياء والاماتة والخلق
والتخليق والايجاد والاخراج من الوجود الى العدم من قبيل الاضافات لكما يشعر به
ظ كلام المشايخ من انها امور موجودة هي التكوين وسيصرح بذلك فيما بعد انما النزاع
في انه هل لهذه الاضافات مبدا حقيقي غير القدرة والارادة مسمى بالتكوين ام لا
قوله ولا دليل على كونه صفة اخرى قيل والذي يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي
نجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى
عم الموجب ايضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة
فكيف لا يكون صفة اخرى والظ انه يريد بارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تاثيره
فيه ويريد بالمعنى الذي يجعل الفاعل مبدا تلك الصلاحية فنقول ذلك المبدا في الواجب
بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته تع نفس ذاته
الممتازة بذاتها عن سائر الذوات هذا على راينا واما على راي الحكماء فالقادرية
الممتازة

لفعل مباد معلومة والموجب ان كان واجبا فذلك المبدا نفس ذاته وان كان ممكنا
فيجوز ان يكون نفس ذاته او جزئه او خارجا لازما او عارضا وجوديا او عدميا واذا
تعدد المعلول يكون بالنسبة الى كل معلول شيئا مما ذكر وبالجملة ادعاء كون المعنى
الذي يرتبط به الفاعل والمفعول معنى واحدا قائما بذات الفاعل مشتركا بين الممكن
والواجب والقادر والموجب معلوما بالوجدان موجودا في الاعيان مغايرا لوجود
المعلول وعدمه مسمى بالتكوين مع انه لا يوافق مذهبنا بعيد عن الصواب وخروج
عن الانصاف ثم ان الوجدان قد لا يعم الانسان قلنا ننكره لكنا ننكر الموجودية
قوله فان القدرة جواب عما قالوا ان مبدا الاتحاد لا يجوز ان يكون هو القدرة لان اثرها
صحة الفعل والترك من الفاعل فيكون نسبتها الى الطرفين على السواء فلا بد من صفة اخرى
يخص احد الطرفين قوله ولما استدل القائلون بحدوث التكوين اي بكونه من
الامور الاضافية المتجددة لان الصفات الحقيقية القديمة ولهذا جعل
هذا الوجه من المقاصد معارضة لنفي التكوين قوله والمكون حادث بحدوث التعلق
قيل الانسب بكلام الشارح ان يقال التكوين متعلق في الازل بوجود المكون فيما
لا يزال وفيه ان تعلق التكوين هو الايجاد والاخراج من العدم الى الوجود وسيجيء
ان القول بتحققه بدون المكون سفسطة وحل المتن ان الله تع موصوف في الازل
بكونه مكونا للعالم ولكل جزء من اجزائه وقت وجوده فالحاصل في الازل هو مبدا التكوين
الى الايجاد لا نفسه قوله وما يقال اي في الجواب عن استدلال القائلين بحدوث التكوين

بان قدمه يستلزم قدم المكون قوله اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير بناء
على ان علة الحاجة الى الغير يعتبر فيها الحدوث بان يكون نفسها او جزؤها او شرطها
ومعنى الجواب على ان العلة هي الامكان على ما هو الحق عند المتاخرين كان القول بتعلق وجوده
تكوين الله قولا بحدوثه بناء على ان القديم لا يستند الى المختار فقد عرفت ما فيه قوله
ونحن بهذا اي بما ذكر من ان الحادث عندهم الموجود بداية والقديم بخلافه جعل ذلك
التخصيص ردا على الفلاسفة اذ لو اريد بالحادث ما يتعلق وجوده بالغير وان لم يكن
له بداية لم يصلح ذلك ردا لهم اذ هم قائلون بحدوث العالم بجميع اجزائه بهذا المعنى و
الحاصل تلخيص جواب المص بعد ابطال ما يقال في معرض الجواب قوله فلا بد فيه مما يقال
لما فرغ عن تحقيق هذا الجواب اشار الى ابطال جواب اخر تقريره ان ازلية التكوين
لا يستلزم ازلية المكون لانه لما كان ازليا مستمرا الى وجود المكون وترتبه عليه لم يكن هذا من قبيل
انفكاك الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن علته في شيء ولم يكن كالضرب بلا مضروب و
الكسر بلا مكسور وانما يلزم ذلك لو كان التكوين من الاعراض الغير الباقية قوله وهو
غير المكون هذا ابتداء بحث قد خالف الاشعري فيه الجمهور وزعم ان التكوين عين المكون
واما تفسير الاثر فالمراد من كونه غيره نفي كونه نفسه لا المغايرة بمعنى صحة الانفكاك
فانه بحث اخر لم يحم حوله ولما كان بطلان ما نقل عن الشيخ ظاهرا اوله ان الاشعري ما ...
قوله لان الفعل اي التكوين لا تعلقه وقد شاع استعمال الفعل والخلق والايجاد
ونحو ذلك في صفة التكوين قوله فيكون قديما مستغنيا عن الصانع لما عرفت من ان

من ان الشيء الذي يقتضي ذاته وجوده هو الواجب قوله سوى انه اقدم منه اي متقدم
عليه قوله فليس ههنا الا الفاعل والمفعول يرد عليه انه لا يصح بهذا القدر ان الفعل
عين المفعول بل قد سبق ان الحمل يقتضي الاتحاد في الوجود فما ذكر يقتضي عدم صحة الحمل على
ان جعله نفس المفعول دون الفاعل تحكم لا بد له من توجيه ويمكن ان يقال ان الافعال التي
هي غير التكوين والايجاد احداث حالة في المفعول وتغيير له من حال الى حال كالقطع
والكسر والصبغ والكتابة ونحو ذلك فان الاثر المترتب عليها حالة حادثة في متعلقاتها
وجودية كانت او عدمية بخلاف مثل التكوين والايجاد فان اثره نفس المفعول
لا حالة فيه لان وجود الشيء عينه عند الشيخ ولما اراد ان ينبه على هذه الدقيقة قال
التكوين عين المكون ولم يرد بالتكوين نفس الاحداث على ما يترتب عليه من الاثر فان
اطلاق المصادر على الحاصل منها شايع في عباراتهم ولما كان وجود الاشياء زايدا على
ماهياتها عند غيره لم يكن الاثر المترتب على التكوين نفس المكون بل اتصافه بالوجود على
قياس ساير الافعال فحاصل النزاع يرجع الى الوجودات هل هي نفس الموجودات ام
زايدة عليها فتامل والله الموفق قوله بمعنى انه ليس للماهية تحقق ولعارضها المسمى
بالوجود تحقق اخر يرد عليه ان هذا القدر لا يفيد كون احدهما عين الاخر لجواز ان يكون
الوجود معدوما في الخارج وعارضا للماهية في نفس الامر كما ذهب اليه جمهور المحققين
قوله فلا يتم ابطال هذا الراي قد عرفت ركاكة تاويله وما هو الحق فيه فظهر لك
ان ابطاله انما يتم ببيان زيادة الوجود على الماهيات وقد حقق ذلك في موضعه قوله والتحا

من انه مريد بذاته لا بصفة هذا اه هو احد قولي النجار وقوله الاخر ما سبق من ان معنى
كونه تع مريدا انه ليس بمكره في فعله ولا ساه ولا مغلوب وانما لم يتعرض له ههنا لما قال
رح من ان هذا موافقة للفلاسفة ونفي كونه تع فاعلا بالقصد والاختيار ولم يتعرض له
ايضا لما ذهب اليه الكعبي من ان ارادته لفعل نفسه علمه به ولفعل غيره امره به ولا لما ذهب اليه
الجمهور من المعتزلة من انها علمه بنفع في الفعل اذ لا يصلح قول المص صفة الله تع ازلية قائمة
بذاته ردا لها فتامل قوله دليل على كون صانعه قادرا مختارا فان من يمعن في تامل اجزاء
العالم جملة وفرادى وانعم نظره في الحكم المودعة فيها اضطر الى الجزم بان صانعه لا يخفى عليه
وان عنايته الى جميع ذلك محتوية والحكماء ايضا لا ينكرون ذلك وانما ينكرون انبعاث القصد
والطلب لما فيه من ثبوت الاحتياج والاستكمال بالغير ويدعون ان مجرد علمه به كاف في
فيضانه عنه تع وما يقال من ان العالم من حيث قبوله للنظام الاكمل اشد مناسبة للمبدا
الكامل من كل وجه فيصير ذلك سببا لفيضان النظام المشاهد عليه فمجرد ابداء المناسبة
من جهة القابل لا ينافي ذلك علم مبدعه لكن الاصحاب كما عرفت ينكرون كون العلم
بمجرده سببا لوجود المعلول وكون القصد لغرض وحاجة البتة قوله ولنا بالنسبة
اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية فالمدعى ان تلك الحالة وان كان حصولها لنا
بالنسبة الى الشاهد بان يكون المرئي في الجهة وبالمقابلة وتقليب الحدقة وتاثير
الحاسة يمكن ان يحصل لنا بالنسبة اليه تع بدون هذه الامور لانها ليست شروطا
حقيقة لحصولها بل انما ذلك لمجرد جريان العادة عليه قوله بمعنى ان العقل اذا خلي اه يعني

يعني ان العقل بديهة لا ينقبض عن انكشاف ذاته تع عندنا على الوجه المذكور بل
يقتضي بصحته وجوازه ما لم يرد عنه قايم البرهان والاصل عدمه فقد ثبت ان رؤيته لا
يمتنع عقلا ومن ادعى ذلك فعليه البيان وما قيل من ان هذا هو الامكان الذهني وليس محل
النزاع اذ الخصم لا ينكره فكلام لا طايل تحته اذ المقصود بهذا الكلام بيان ان الظاهر معنا وان
المحتاج الى البيان هو مذهب الخصم فالقدح في شيء من مقدمات ادلتنا لا يضرنا بخلاف
الخصم فان مقالتهم موقوفة على ادلتهم فتنهدم بانهدامها قوله ضرورة انا نفرق با
لبصر بين جسم وجسم اي ندرك بالبصر خصوصية كل منهما غير الاخر وهذا ليس باستدلال
على كون العين مرئيا حتى يلزم المصادرة فان العلم بكون المبصر مبصرا بديهي لا اشتباه
بل هو تنبيه عليه وازالة لنوع خفاء يعرض من ان الشيء قد يكون مرئيا بالذات
وقد يكون مرئيا بالعرض والمرئي بالحقيقة هو الاول فربما يشتبه الحال بينهما ههنا
ومن ههنا ذهب الحكماء الى ان المرئي بالذات هو اللون والضوء والمتكلمون على ان
للجسم انكشافا بالذات عند البصر كما اذا رايت شبحا من بعيد اذ لا انكشاف لالوانه
واضوائه عند البصر وسيجيء لهذا الكلام تتمة قوله اذ لا رابع يشترك بينهما وتوهم
علية لصحة الرؤية على ما صرح به بعضهم فسقط ما يقال من ان مطلق التحيز اعم من ان يكون
بالذات وبالغير ووجوب الوجود بالغير ومثل المعلولية والمذكورية ونحوهما مشتركة
بينهما قوله ولا مدخل للعدم في العلية اذ المراد بعلة الصحة ما يصح ان يكون متعلقا
للرؤية ولا خفاء في وجوب كونه موجودا خارجيا وهذا معنى ما ذكر في شرح المواقف

من ان اتا ثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه والرد عليه بانه
لا ينافي كون العدم شرطا مندفع بما ذكر فيه ايضا من ان متعلق الروية هو الوجود مطلقا
اعني كون الشيء ذا هوية ما لا خصوصيات المرئيات فلا يتصور هناك اشتراط بشرط معين
ولا تقييد بارتفاع مانع على ان ذلك انما ذكر فيه لنفي كون العدم جزءا من علة الصحة او
نفسها قوله وشوقنا متاعه اي امتاع ان يرى على ما هو مدعى الخصم وفي بعض النسخ
امتناعها اي الروية ولما لم يثبت كون شيء من خواص الممكن شرطا ولا كون شيء من خواص
الواجب مانعا ثبت جواز الرؤية عقلا على انك قد عرفت آنفا انه لا يتصور هناك اشتراط
بشرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع قال رح ثم الشرطية او المانعية انما يتصور تحقق
الرؤية لا بصحتها فتدبر قوله ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا قال رح فان ما لا تحقق
في الاعيان لا يكون متعلقا للرؤية بالضرورة واللازم صحة رؤية المعدوم فاندفع به
الاعتراضان الاولان قوله فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى
بالوجود واشتراكه ضروري فاندفع به السؤالان الاخيران واعترض عليه بان
كون الشيء له هوية ما بل مفهوم الهوية ايضا امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان
فكيف يكون متعلقا للرؤية بل متعلقها ليس الا خصوصيات المرئيات ولا يلزم ان
يكون كل ادراك مما لا ان يتوصل به الى تفصيل المدرك الى ما فيه من الجواهر والاعراض
بل قد يكون اجماليا متعلقا بجملة المدرك من حيث هو مدرك قال رح وهذا الدليل
منقوض بالملموسية فان متعلق الملموسية ليس الا الوجود بمثل ما مر مع ان صحتها مخصوصة

مخصوصة بالاجسام وبعض عوارضها لكن الانسب لمذهب الشيخ التزام صحة الملموسية
بالنسبة الى كل موجود وبالجملة فقد اطبق المحققون على ان اثبات صحة الرؤية بالدلالة
العقلية لا يخلو عن شوب والمعتمد في ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ ابو منصور
الماتريدي قوله لجواز ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها لكن ينافيه
حديث ان متعلق الرؤية في بادئ الرأي لا يزيد على مطلق الهوية فتامل قوله والمعلق
بالممكن ممكن قيل عليه يصح ان يقال ان انعدم المعلول الاول انعدم الواجب تع مع ان
المعلق عليه ممكن والمعلق ممتنع والسر فيه ان الارتباط بحسب الوقوع مسلم لا بحسب
الامكان الجواب منع صحة ذلك لغة والمقصود التمسك بالظواهر وقوله الارتباط
بحسب الوقوع مسلم لكنه بحسب الوقوع المفروض فاذا فرض وقوع المعلق به لا مكانه
لزم وقوع المعلق والا لزم الكذب فظهر ان الكلام الدال على الارتباط على الوقوع يدل
على انه يجب ان يكون المرتبط ممكنا اذا كان ما ارتبط به ممكنا قوله وقد اعترض بوجوه
منها ان موسى عم لم يسئل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق
اسم الملزوم على اللازم شايع لا ينكر فصار معنى قوله ارني اجعلني عالما بك علما ضروريا
وجوابه انه مع كونه عدولا عن الظاهر من غير دلالة بلوغية مقامه اما اولا فلانه لا يناسب
قوله انظر اليك اذ المراد من النظر الموصول بالى هو الرؤية واما ثانيا فلانه لا يناسب
قوله تع في الجواب لن تراني اذ المراد نفي الرؤية اتفاقا على ان موسى عم كليم الله وقد
خاطبه ربه من قبل فكيف لم يكن عالما به علما ضروريا حتى يسئله وقد يشكك في هذا بان

المراد من العلم الضروري هو العلم المتعلق بهوية الخاصة والخطاب لا تقتضيه كخطاب
من لم يشاهد والجواب ان اريد بالعلم بهوية الخاصة انكشاف هويته تع عند موسى
عم انكشافا لمشاهدات فهو الرؤية بعينها وان اريد به نوع اخر من الانكشاف
فلا بد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى ولزومه للرؤية وعدم لزومه
لخطابه حتى يحمل كلام المأول عليه ان ارتضاه **قوله** واجيب بان كلا من ذلك
خلاف الظ اما الاول فلان الظ ان السؤال لتحصيل المسؤل واما الثاني فلان المذكور
في الاية تعليق الرؤية باستقرار الجبل مطلقا حيث قال انظر الى الجبل فان استقر مكانه
قوله كما هو قول موسى عم ان الرؤية ممتنعة فلا وجه لان تكاب طلب المحال لكان
يجب على موسى عليه السلام المبادرة الى زجرهم وردعهم كما فعل ذلك حين ما قالوا
اجعل لنا الها كما لهم الهة حيث قال انكم قوم تجهلون لان تاخير الردع وتاخير الزجر
تقرير للبطلان وتجويز للرؤية فذلك غير جائز على الانبياء بل هو كفر عند اكثر
المعتزلة **قوله** لم يصدقوه في حكم الله بالامتناع لان السائلين القائلين لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا حاضرين وقت سؤال الرؤية وانما الحاضرون هم السبعون
المختارون ولم يقبل من نبي الله مع تاييده بالمعجزات فكيف يتصور قبوله من اتباعه على
انهم لو حضروا وسمعوا الكون المسموع كلام الله لا يثبت عندهم الا بمجرد اخباره
عليه وكيف يصدقونه في ذلك وهم يقولون انك ساحر كذاب **قوله** لان الكلام في
الرؤية بحاسة البصر فيه تامل فانهم جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس ولا منع

ولا منع لكون ذلك بحاسة البصر ولهذا قال بعضهم ان الرؤية المتعلقة بذاته تع
غير رؤية المبصرات بالماهية ولهذا لم يشترط بشرايطها وان اراد يكفي في ذلك المغايرة
بالهوية كما هو رأي البعض وقد يدل التصوير المذكور ايضا انه لا يجب ان يكون بحاسة
البصر ولهذا قال ارح للمعتزلة ان يقولوا انزاعنا انما هو في النوع المعلوم من الرؤية
لا في الرؤية المخالفة لها بالحقيقة لها المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم
الضروري ومن ههنا قال من قال ان المراد بالعلم الضروري في تأويل بعض المعتزلة
هو العلم المتعلق بهوية الخاصة ثم الحق ان الحالة المسماة بالرؤية والانكشاف
التام وان امكن حصولها بدون حاسة البصر عندنا لكن المدعي ان ذاته تع ينكشف لنا
بحاسة البصر بلا كيفية واما عند الفلاسفة فلا يمكن حصول ذلك الا بحاسة البصر وظاهر
كلام المعتزلة يدل على انهم يوافقونهم في ذلك كما هو اللايق باصولهم **قوله** لا يجب
عند اجتماع الشرايط واحتمال الحال الثالثة يندفع بحكم العادة بعدمها **قوله** والجواب
بعد تسليم كون الابصار للاستغراق بديدانه يحتمل ان يكون اللام تعريفا لابصار العهد
والمقصود نفي ادراك ابصار الكفار ولو سلم فيحتمل ان يكون المراد سلب الاستغراق بان
يعتبر تعلق الادراك بجميع الابصار ثم يعتبر ورود النفي عليه ولو سلم عموم السلب بان
يعتبر ورود النفي على الادراك ثم يعتبر تعلقه بالابصار فالمنع هو الرؤية على وجه
الاحاطة بجوانب المرئي على ما هو معنى الادراك ولو سلم كونه بمعنى مطلق الرؤية فيجوز
ان يكون هذا السلب مخصوصا ببعض الاوقات فانه تعالى لا يرى قبل الحشر اتفاقا او

ولو سلم بان

ببعض الاحوال بان يكون الرؤية مواجهة وانطباعا مثلا فمع قيام هذه الاحتمالات
لا يتم الاحتجاج بها بل نقول يجب حملها على احدها جمعا بين الادلة **قوله** كالمعدوم
لا يمدح بعدم رؤيته وما ظن من انه انما لا يمدح لاتصافه بالعدم الذي هو معدن كل نقص
ففيه ان المدح بجهة لا يقتضي الكمال من جهات اخرى وكذا النقصان من جهات لا ينافي
المدح بغيرها واما عدم مدح الاحوات والروايح بعدم الرؤية فلما تقرر في العقول بناء
على مجاز العادة في امتناع رؤيتها حتى لم يتفطن بجوازها عقلا الا التجارية من العلماء بخلاف
رؤيته تع فان جوازها كان مشهورا فيما بين الامم مقبولا عندهم الى ان ظهر المخالفون من
هذه الامة تشبثا بذيل الامم الخارجة عن الملة على ان مطلق عدم الرؤية ليس مما يمدح به
بل ما هو بسبب التحجب بحجاب العز والكبرياء والتمنع عما يدهش الابصار **قوله** وتردها
بالجهة والبوار وما ورد من تمويه الله تع ينفي الشريك وينفي اتخاذ الولد والصاحبة
فمبني على ما تقرر في الاوهام من ان لكل حي صانع ملك معبود عندهم نحو صاحبة وولد ووالد وخدم
دخول ومعاون ومعارض ولهذا جعلوا لله شركا الجن وقالوا الملائكة بنات الله فاثنى
على نفسه بانه مع كونه جامعا بهذه الصفات متعال عما ذكر فسبحانه ما اعظم شانه
قوله مقرونة بالاستعظام والاستكبار كما قال الله تع لقد استكبروا في انفسهم
وعتوا عتوا كبيرا فلو لم يكن ذلك طلبا مرجوحا في حقه تعالى وتجاسروا عليه بما لا يليق بكبريائه
لما كان خروجا عن المعقول بل كان طلب حجة عن النبي عم واتيان معجزة يدل على صدقه
ويمكن ان يقال ما ذكروه انما يدل على ذلك حرق حجاب عزته وقدرته بان رؤيته انه تع
دون قدرة ...

تع اشرف كرامة اعدها الله لعباده الصالحين في دار الجزاء فطلب تعجيله من غير مجاهدة
عبادة ومكابرة خلاف شهرة وعادة بل ومن غير اهل ايمان ومع جحود وتعنت
لا شك انه استكبار عظيم وعتو كبير واما مجرد طلب ما هو في حقه تع ممتنع من غير علم
باستحالته بل ومع ظن الجواز فالخطب فيه اهون من ذلك فما جعلوه دليل الامتناع
فهو على الجواز ادل **قوله** يكون بالقلب دون العين يرد عليه ان البديهة تشهد
بان المبصر في المنام كالمبصر في اليقظة في كونه مبصرا بالعين فان جعل النوم ضد الادراك
فلا عبرة بتلك المشاهدة اصلا وان لم يجعل ضدا له فكما يعتبر بعض الادراكات
يجب ان يعتبر البعض الاخر ولا عبرة بانتفاء شرائط الابصار في المبصر في المنام كما
عرفت ذلك **قوله** لكان عالما بتفاصيلها لان كل فعل جزئي يصدر عن الفاعل المختار
فلا بد له من تصور له جزئي ملايم وقصد مرتب عليه فلا جرم يكون عالما بتفاصيلها
فعاله وقد ناقش في بطلان اللازم بانه لا يلزم من الشعور الشعور بالشعور
ولا دوامه فان الانسان اذا تمرن على عمل من الاعمال لا يحتاج الى مزيد التفات
اليه وربما يكون اكبر همته مصروفا الى امر بخاطره مشغولا بتدبيرها وهو في ضمن ذلك
يتدارب على عمل معتاد ويلاحظ كل جزئي بمباشرة ملاحظة ما ويفعله بقصد مترتب
عليه لكنه لقلة التفاته اليه وعدم مبالاته بشانه لا يثبت ذلك في ضميره حتى
لو سئل عن تفصيل عمله لم يقدر على الجواب ولو حال مباشرته وفراغ نصف من نفسه
وتامل احوال ارباب الحرف والاعمال التي يحتاج فيها الى مزيد سرعة وتكرر عمل كضرب

ارباب المراصد وثغرات المراسم لا يستبعد ذلك واما ان الانسان لا يعرف اي
جنس من عضلاته يجب تحريكه بسهم القبض او البسط وكم عدده وكيف ينبغي ان تحرك
ونحو ذلك مما يتوقف عليه من ذلك عمله يجب ان يعمله البتة وان لم يقدر على تفصيله
او تلخيص العبارة عنه ومالم يتوقف عليه ذلك فليس بحمله جزما ولا خبر قوله وما
يحتاج اليه على صيغة المبني للفاعل وفاعله ضمير الحركات قوله على ان ما مصدرية
لئلا يحتاج الى حذف الضمير ترجح لهذا الوجه لعدم احتياجه الى ارتكاب ما هو خلاف
الاصل قيل ينبغي ان يحمل المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم يحمل الاضافة
بمعونة المقام على الاستغراق والا فالمعلول يتناول مثل السرير بالنسبة الى
النجار فلا يتم المقصود وفيه نظر لان اطلاق المصدر على نفس الاحداث وعلى الهيئة
الحاصلة به شايع ذايع فيما بينهم ولا يعد ذلك من قبيل حمل المصدر بمعنى المفعول
مثلا اذا قلت هذا الدرهم ضرب الامير فهناك ثلثة اشياء الدرهم المضروب
والنقش الحاصل وايجاد ذلك النقش فالضرب يطلق على الدرهم مجازا ويقال
انه بمعنى المفعول به فانه المتبادر عند الاطلاق ويستعمل في كل واحد من المعنيين
الاخرين حقيقة والمعنى الاخير لا يصلح ان يكون متعلقا للخلق واما المعنى الثاني وهو
المراد ههنا فلا امتناع في تعلق الخلق به ولا يتناول ايضا مثل السرير ثم انه ليس
في الاية اضافة حتى يتصور حملها بمعونة المقام على الاستغراق وقد عرفت انه لا حاجة
اليه قوله او معمولكم اطلاق المعمول على الحاصل بالعمل وان صح قياسا لكن المتعارف استعمال

استعماله العمل فيه واستعمال المعمول في محل العمل كما يقال هذا السيف معمول فلان
وكذلك المتبادر من مثل وما يعملون هو المعمول بالمعنى المتعارف كما قال تعالى اتعبدون
ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة ما عملوه من الاصنام ولهذا اشتهر فيما بينهم ان الا
ستدلال بالاية يتوقف على جعل ما مصدرية ثم ان المعنيين المذكورين متغايران مختلفان
بالحقيقة فلا يجوز استعمال لفظ المعمول وما يعملون فيهما الا بطريق استعمال اللفظ
المشترك في معنييه فلا يتصور تعميمه لهما الا عند من يقول بعموم المشترك قوله اي
ممكن بدلالة العقل دفع لما يقال من ان الاية لا يمكن ان يجري على عمومها لان الشيء
يتناول الواجب ايضا والعام اذا خص منه البعض لا يبقى حجة فيما عداه فدفعه بان الواجب
مخصوص منه عقلا اذ لا يتصور كونه مخلوقا وما خص منه بدلالة العقل قطعي فيما عدا المخصوص
كما حقق في موضعه قوله افمن يخلق كمن لا يخلق اي الذي يصدر منه حقيقة الخلق ليس
كالذي لا يصدر منه ذلك في شيء حذف المعمول ونزل الفعل منزلة اللازم ولالة
على ان مناط المدح واستحقاق العبادة انما نفس الخلق فلا وجه لما يقال من ان المراد
خلق الاعيان قوله يبطل قاعدة التكليف اي القاعدة التي هي كون الانسان مكلفا
وكونه محمودا على افعاله ومذموما عليها مثابا ومعاقبا وذلك لان مبنى ذلك كله على كون
الانسان مختارا في فعله اذ لا معنى للتكليف بما ليس بمقدور ولا للمدح او الذم عليه
ولا لاستحقاق الثواب او العقاب وهذا بناء على حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال و
ذلك باطل عند الاشعرية ومع ذلك فقد اجابوا عن بطلان التكليف بما ذكر في الشرح

مطلب استحقاق العبادة

وعن بطلان المدح والذم بان ذلك باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية كما يمدح
الشيء ويذم بحسنه وقبحه وعن بطلان الثواب والعقاب بان ترتبهما على الاعمال ليس
بناء على الاستحقاق بل كترتب ساير العاديات مثل ترتب الاحراق على مسيس النار قوله
لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين يعني قوله تع كن كما دل عليه قوله انما
امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وانما لم يجزم بذلك لاحتمال ان يكون المراد
علمه بوقوعه قوله وهو عبارة عن الفعل مع زيادة اتقان اي تطبيق له على ما تقتضيه
الحكمة وتعريته عن بطلان الخلل ولهذا وجب الرضاء بالقضاء وانما اعتبر الفعل في معنى
القضاء لانه معتبر في وضعه اللغوي قال في الصحاح القضاء الصنع والتقدير كما قال
الله تع فقضاهن سبع سموات في يومين ومنه القضاء والقدر ومن قال انه عبارة
عن الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي فيها لا يزال فعليه البيان قوله
الكفر مقضي لا قضاء وتلخيصه ان الكفر له نسبة الى تعالى هي خلقه اياه على مقتضى
حكمته ولا اعتراض عليه فيه لانه مالك الملك كله يتصرف فيه كيف يشاء لا يتضرر بشيء
كما لا ينتفع به وله نسبة اخرى الى المكلف هي وقوعه صفة له بكسبه واختياره
والاعتراض عليه لانه اسخط مولاه واستحق العقوبة الدائمة التي لا يرجى العفو
عنها قوله هو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد به لم يلتفت الى ما نقل من انه عبارة
عن ايجاد الموجودات على قدر مخصوص وحد معين اذا لم يعتبر مفهوم الايجاد في و
ضعه اللغوي والنقل خلاف الاصل ولا دليل عليه كما سلف في القضاء بعينه قوله وهذا

وهذا شنيع جدا قال رح لا يغفر لا يشعر على ذلك رئيس قرية من عباده ثم قال والتقصي
عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصه
ولا مغلوبية في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا
لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا فليس بشيء لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد
والخدم وكفى بهذا مغلوبية ونقيصة قوله دخل الصاحب هو اسماعيل بن عباد صحب
ابن العميد في وزارته وتولاه بعده ولقب بالصاحب الكافي جمع بين الشعر والكتابة
وفاق فيهما على اقرانه وتوفي سنة خمس وثمانين وثلثمائة وكان غاليا في الرفض و
الاعتزال ساعيا في تربية ابي هاشم الجبائي ورفع قدره واعلا ذكره قوله و
قد يتمسك من الجانبين بالايات اما من جانبنا فمثل قوله تع ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء
الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره
ضيقا حرجا ان كان الله يريد ان يغويكم ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء لهديكم
اجمعين الى غير ذلك واما من جانبهم فمثل قوله تع وما الله يريد ظلما للعباد ان الله
لا يامر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد ونحو ذلك وتاويلها
لان افعاله تع لا يوصف بالظلم على اي وجه كان فالمراد نفي الظلم بنفي لازمه اعني الارادة
لان ما يفعله المختار لا يكون الا مرادا واما نفي الامر والمحبة والرضى فلا يفيد المقصود لان
كلا منها اخص من الارادة ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام واما تاويلهم فقال رح
ان المحذور التصوري لهم في ذلك حمل المشية في اكثر الايات على مشية القسر والالجاء وحين

سئلوا عن معناها تحيروا فقال العلاف خلق الايمان في العباد من غير اختيار منهم فالزم
بانه يلزم ان يكون المؤمن هو الله تعالى لا العباد على ما هو اصلهم فقال الجبائي معناها خلق
العلم الضروري بصحة الايمان واقامة الدلايل المثبتة لذلك العلم ورد بان هذا لا يكون
ايمانا فقال ابنه ابو هاشم معناها ان يخلق لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا
شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس
ولم يؤمنوا قوله لا كما زعمت الجبرية هم فرقتان جبرية خالصة لا تثبت للعبد قدرة لا
مؤثرة ولا كاسبة بل تجعله بمنزلة الجمادات كالجهمية وجبرية غير خالصة تثبت للعبد قدرة
غير مؤثرة بل كاسبة كالاشعرية والنجارية والضرارية والمراد ههنا هي الفرقة الاولى
قوله ويعلم ان الاول باختياره آه اي تابع لاختياره واقع على نهجه وانه متمكن من
تركه بخلاف الثاني فان وقوعه ليس على وفق اختياره وانه غير متمكن من تركه والعلم
بهذا القدر ضروري واما ان وجوده هل هو بتاثير قدرته وارادته او لا تاثير لشيء
منهما سوى مقارنتهما اياه فالبديهة معزولة هناك فلا بد من الاستعانة بامور اخر
من دلالة العقل والنقل قوله لو لم يكن للعبد فعل اصلا اي لا خلقا ولا كسبا بل كان
بمنزلة الجمادات وعلى هذا فعدم صحة التكليف ظ وكذا عدم ترتب استحقاق الثواب
والعقاب على افعاله في غاية الوضوح لكن الجبرية بجد فيهما لا يقولون بالاستحقاق بل
الثواب عندهم فضل من الله والعقاب عدل منه قوله ولا اسناد الافعال التي تقتضي
سابقية القصد والاختيار يعني ان اسناد الافعال الى ما يسند اليه وان كان باعتبار

باعتبار اتصافه بها لا صدورها عنه ولهذا صار اسناد مثل صلى وصام الى العبد حقيقة
ولم يجز اسناده اليه تعالى لكن اسناد بعض الافعال يقتضي ان يكون لمحل جاز في الاتصاف
به وصفا فلو كان العبد مجبورا محضا في افعاله لما جاز اسناد افعاله اليه حقيقة والحق
انه لا مدخل لوضع الاسناد في ذلك الاقتضاء وانه عايد الى التفرقة البديهية وتبادر
الافهام اليه نظرا الى ظ الحال قوله والنصوص القطعية تنفي ذلك اي ما زعمه الجبرية
من انه لا فعل للعبد اصلا قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى هذا السؤال والذي سبق
ذكره من انه يلزم ان لا يصح تكليف الكافر متقاربان ومدارهما على ان تعلق ارادة الله
تعالى وعلمه باحد الضدين يجعله واجب الوقوع فيمتنع وقوع الضد الاخر والفرق بينهما ان ذلك
اعتراض على كونه تعالى خالق الافعال العباد بقضائه وقدره بانه يلزم عدم صحة تكليف الكافر
بالايمان لان ضده اعني الكفر واقع بارادته تعالى فيكون واجبا والايمان ممتنعا والتكليف
بالممتنع غير جايز وهذا اعتراض على كون العبد مختارا في فعله بان الطرف الواقع واجب الوقوع
بتعلق علمه وارادته به فيكون الطرف المقابل ممتنعا واجب الارتفاع والمختار يجب ان يكون متمكنا
من الفعل والترك ولا يتمكن مع الوجوب والامتناع لا من قبله وحاصل جوابهما منع مدارهما
فان تعلق ارادته تعالى وعلمه في الازل بان العبد يفعل باختياره فعلا مخصوصا فيما لا يزال لا يجعله
واجب الوقوع ولا ضده ممتنع الوقوع فسقط الاعتراضان قوله اما ان يتعلق بوجود الفعل
فيجب او بعدمه فيمتنع بناء على امتناع انقلاب علمه جهلا وامتناع تخلف مراده عن ارادته كما هو
المذهب قيل عدم فعل العبد ازلي والازلي لا يكون متعلقا للارادة لان اثرها حادث والجواب

منع ذلك فان كثيرا من ذلك حادث ولو سلم فيمكن تعلق الارادة بالعدم الازلي
باعتبار استمراره واما ان الارادة من علل الوجود والعدم يكفيه عدم علة الوجود فذلك
كلام آخر متلقى بالقبول من الفحول وكلام الشارح رح مبني على ان العدم مقدور كما ذهب
اليه البعض **قوله** فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا ضرورة ان الله تع اذا علم في
الازل ان العبد يختار فيما لا يزال فعلا معينا فيتصف به فهذا الاختيار والاتصاف المتفرع
عليه لا بد من وقوعهما فيما لا يزال اذ لو كانا ممتنعين فيه لما كان علمه تع متعلقا
باتصافهما لما عرفت من انه تابع للمعلوم مطابق له فتعلق علمه تعالى بوجود شيء يستلزم
وجوده بنحو من استلزام المسبب للسبب لا عكسه حتى يرد عليه انه لا مدخل للعلم
في وجود الحوادث على ما سبق وكذا اذا تعلق ارادته بوجوده لا بد من وجوده بناء
على امتناع التخلف وليس تعلق الارادة متفرعا على تعلق العلم بالامر بالعكس فلا اعتبار
قوله وايضا منقوض بافعال الباري تع فانها اختيارية باتفاق المليين مع ان الدليل
جار فيها بعينه فانها معلومة له تع ومرادة له ايضا ولو فيما لا يزال فيكون وقوعها واجبا
وانتفاؤها ممتنعا فلا يكون مقدورة له تع وظهر ان جريان هذا الدليل في افعاله تعالى
لا يتوقف على كون تعلق ارادته تع ازليا كما ان تمامه في افعال العباد لا يتوقف على ذلك
قوله احتج في التفصي عن هذا المضيق وهذا البحث من مواحض علم الكلام وقد اضطربت
اراء المسلمين فيه بناء على تعارض المقدمتين القطعيتين اللتين ذكرهما فاخذ اكثر
المعتزلة بالمقدمة الثانية واسندوا افعال العباد الى قدرتهم بطريق الاختيار وجعلوا

وجعلوا المختص بالله تع خلق الجواهر لا خلق الاعراض ايضا واعتمدوا في ذلك على شهادة
الضرورة ورد بان الضروري وجود القدرة لا تاثيرها ولا ان ذلك بطريق الاختيار
وتمسكوا بحجج عقلية ونقلية وقد سمعت طرفا منها باجوبتها واخذت الجهمية بالمقدمة
الاولى فلم يثبتوا للعبد قدرة لا مؤثرة ولا كاسبة وجعلوا الحيوانات في ذلك بمنزلة الجمادات
والضرورة العقلية تكذبهم وتصدى ما عدا الطائفتين للجمع بين المقدمتين فقال الاستاد في
افعال العباد واقعة بمجموع القدرتين على ان يكون كل منهما مؤثرة في وجودها ولا يخفى
ضعفه وقال القاضي على ان يتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد صفته اعني
كونه طاعة او معصية وفيه ان هذه الصفة امر اعتباري يلزم فعل العبد من موافقته
لما امره الله تعالى او مخالفته له فلا معنى لكونه اثر القدرة وقال امام الحرمين هي ا
على سبيل الوجوب بما خلق الله في العبد من مباديها من غير اختيار منه وهو مذهب
الحكماء وقال اكثر السنة ووافقهم الضرارية والنجارية هي واقعة بقدرة الله تع
ايجادا وبقدرة العبد كسبا وذكر الشارح رح في بيان الكسب اقوالا مختلفة لكن حاصلها
يرجع الى اثنين احدهما ما قيل من ان اثر قدرة العبد تعيين احد طرفي الفعل والترك
ولا يلزم منها وجود امر حقيقي فلا ينافي استبداد الواجب تع بالخلق وفيه نظر والثاني
ما سمعت من ان للقدرة بالنسبة الى المقدور تعلقين فمعنى الكسب ان يخلق الله تعالى
في العبد قدرة متعلقة بالفعل تعلقا لا يترتب عليه وجود المقدور ومن هنا قيل
لم يثبت من معنى الكسب غير مقارنة القدرة للفعل والذي يلوح بالتامل الصادق ان الان

اذا فعل فعلا اختياريا فلا محالة يتصوره اولا بوجه ملايم وهذا التصور ليس من قبل
نفسه عند غير المعتزلة على انه قد يقع في نفسه من غير توهم اختيار منه ثم ينبعث من ذلك
التصور شوق اليه فيشتاق نفسه الى وصوله وهذا الشوق ايضا من قبل الفياض لكنه
يتفاوت قوة وضعفا حسب تفاوت التفات النفس الى ذلك المتصور واستحسانه
فربما يعرض عنه ويتصوره بوجه اخر غير ملايم على وجه ما فيضعف شوقه اليه
ويقل رغبته فيه وربما يجب ذلك الامر زيادة اعجاب فيديم ملاحظته اياه على ذلك
الوجه فيكتسب عليها فيكمل شوقه اليه على حسب ذلك فينبعث منه طلب الى فعله ويجد
الى تحصيله فيترتب الفعل عليه اما بخلقه تع على مجرى عادته او بتاثير قدرة العبد ثم ان تمكن
الانسان من الفعل والترك انما يتوهم في امرين من هذه الامور الاول الاعراض
عن تصور المط على الوجه الملايم والالتفات الى وجه آخر له وترك ذلك وينبغي لمن يقول
بكون الانسان قادرا ان يقول بذلك اذ ليس فيه منافيا في استبداد الخالق بخلق
الموجودات لكن الاظهر ان ذلك ايضا تابع للهيئات المزاجية والعوارض النفسانية
الجبلية او المكتسبة الخلقية او الغير الخلقية كما هو مذهب الحكماء والامام الحرمين وان
كان له ان تغير تلك الهيئات وتبدلها بتوفيق الله بان يتامل في افعاله وما هو داع
اليها من احواله والثاني الطلب المنبعث عن الشوق المسمى بالقصد والارادة وينبغي
ان لا يسند ذلك الى الانسان ولا يجعل متمكنا من تركه لترتبه على ما ليس من قبله
من استكمال الشوق وارتفاع الموانع ولو مثل الحياء والكسل ترتب سائر العاديات

العاديات على اسبابها ولقد نبهناك بهذا الاطناب على ما هو اصل الباب وكشفنا
عن معنى الكسب والاكتساب والله الموفق للصواب **قوله** مثل ان الكسب واقع
بالة يتناول الالة الظاهرة كالجوارح والباطنة كالقلب والعقل حتى ان القصد و
والمعرفة بالة واما صفات الله تع فلا يسمى آلة **قوله** والكسب مقدور وقع
في محل قدرته اي المكسوب مقدور وقع في محل قدرته بخلاف المخلوق وملخصه
ان الكسب اكتساب واستعمال للمقدور وتاثير وانفعال من الغير والخلق تاثير
وافادة على الغير **قوله** والكسب لا يصح انفراد القادر به اي في وجود المكسوب
بل يحتاج في ذلك الى الخلق وهو مستغن عن الكسب في ذلك **قوله** ولكن فعل العبد
نسب الى الله تع اه فان قلت كل منهما منفرد بما له من الخلق والكسب خصوصا على
مذهب الاستاد فان كلا منهما منفرد بما له من تاثير ما قلت الممنوع هو الشرك
في الخلق بان يستبد غيره بخلق شيء ما اذ الادلة القطعية دلت على انه لا خالق
الا هو ولم يلزم ذلك في شيء من المذهبين **قوله** قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم
هذا بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الجملة والا فقد ثبت الحسن والقبح في الكسب
شرعا ولم يثبت ذلك في الخلق وبعد تسليم ان الفعل يستقبح منه تع شيئا والا فقد
سمعت انه مالك الملك على الاطلاق فلا يقبح تصرفاته على اي وجه كانت ولا يسئل
بكيف وكم **قوله** يشمل المباح فان الاكثرين على ان المباح من قبيل المباح الحسن
وهو ايضا برضاء الله تع **قوله** وهي حقيقة القدرة التي بها الفعل انما فسرها بها

الاستطاعة

لان الاستطاعة قد يطلق على سلامة الالات والاسباب كما سيجي وهي متقدمة
على الفعل لامعه واما ان ذلك علة للفعل وشرط له فلم نجد منهم كلاما يتعلق بذلك
الا ما ذكر في اصول الفقه من ان القدرة شرط لوجود الاداء لا لنفس الوجوب لانه
قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة وقد صرحوا بان المراد بالقدرة سلامة
الاسباب بل ثم قسموها الى ممكنة هي ادنى ما يتمكن به من اداء المامور به من غير
حرج حتى جعلوا الزاد والراحلة منها والى ميسرة يوجب اليسر على الاداء كالنماء
في مال الزكوة فقوله والجمهور على انها شرط لاداء الفعل توهم انه اشارة اليه لكنه
لا يكاد يصح لما عرفت ولانهم انما جعلوها شرطا لوجوب الاداء فلا ينافي كونها علة لنفس
الفعل على ما في كلام التبصرة على انه ليس معنى كونها علة للفعل انها موجدة له الا يرى الى قوله
يفعل به الافعال الاختيارية فجعل الفاعل هو الحيوان فرجع معنى العلية الى معنى الشرطية على
ان الجمهور قد فسروا القدرة بهذا المعنى بالصفة المؤثرة وقوة الارادة فلا وجه
لقوله والجمهور على انها شرط لاداء الفعل وبالجملة فلم يظهر وجه هذا الكلام بعد قوله
وبالجملة هي صفة يخلق الله تع عند قصد اكتساب الفعل فان قلت قد فسر الاكتساب
فيما سبق بصرف القدرة ومعلوم ان القصد الى صرف القدرة انما يكون بعد وجود القدرة
والعلم به فكيف يكون خلق القدرة عند قصد اكتساب الفعل بل يلزم من كونها مع الفعل
خلقها بعد القصد على انا نعلم بالضرورة انا نقدر على بعض الحركات وان لم نقصدها قلت
لما جرى عادته تع خلق القدرة عند القصد الى اكتساب بعض الحركات ظن ان القدرة حاصلة

حاصلة قبل القصد فلذلك صح القصد اليها وان لم يكن القدرة حاصلة في الواقع بناء على
ذلك الظن الراسخ قوله واذا كانت الاستطاعة عرضا آه لما ترتب وجوب مقارنة القدرة
للفعل على كونه عرضا سقط ما ذكره المعتزلة من انه يلزم حدوث قدرة الله او قدم
مقدوره قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة وهو خلاف ما ثبت
بالضرورة من ان وجود الافعال الاختيارية مقارن لقدرتنا ومن ذهل عن هذه
النكتة زعم ان هذا الزام على المعتزلة والا فلا استحالة في وقوع الفعل بدون
الاستطاعة على اصلنا قوله فعليكم البيان لهذه الدعوى فانا من وراء منعها
اذ الضرورة لم تشهد الا بوجود القدرة التي بها الفعل وقد اعترفتم بمقارنتها
الفعل وهذا يصح الزاما لمن يقول بوجودها قبل الفعل لكن لا يتم به الدلالة على نفسها
قوله لاستحالة ذلك على الاعراض قيل عدم حدوث معنى فيها لا يدل على عدم
تغيرها وبقائها بحالها لجواز ان يتجدد لها حالة اضافية والجواب ان تلك الحالة لا يجوز
ان تعين جزءا من القدرة المؤثرة فيعود ذلك الى استكمال الشرائط على ما يشير
اليه قوله ومن ههنا ذهب بعضهم يريد ان الامام الرازي لما نظر الى ضعف
ما استدل به على مذهب الشيخ اراد التوفيق بين القولين فقال قد يطلق القدرة
على القوة المنبثة في العضلات التي هي مبدأ للافاعيل المختلفة بانضمام ارادات شتى
وهي متقدمة على الفعل من غير شبهة فلعل المعتزلة ارادوا ذلك وقد يطلق على
القوة المستجمعة لشرائط التاثير ولا يتصور تقدمها على الفعل بالزمان والا لزم تخلف

الاثر عن المؤثر التام ولعل الشيخ اراد ذلك وهذا انما يستقيم لو صاعن الشيخ
على القوة العصلية وتقدمها على انه قد قيل ان الشيخ لا يقول بتاثير القدرة فكيف
يستقيم ان يقال ارادة القوة المستجمعة بشرايط التاثير ولهذا اوجه دفع قوله
على مقدمات صعبة البيان وقد عرفت ضعف المقدمتين الاوليين والمقدمة الثالث
لا دليل عليها اذ يجوز عند العقل ان يقوم المعنيان بغيره ويكون لاحدهما تعلق تامة
بالنسبة الى الاخر قوله قلنا المراد سلامة اسبابه والاته يعني ان ليس المراد
من السلامة المضافة الى الاسباب فانها من احوالها بل المراد سلامة الاسباب
المضافة الى المستطيع اعني الهيئة الحاصلة له عند ذلك فان اطلاق المصادر على الهيئات
الثابتة لما يدل عليها من الاحداث مسلك مطروب لهم وتلك الهيئة من صفات المستطيع
بلا شبهة فلا اشكال في كون الاستطاعة عبارة عنها قوله فلا تم استحالة تكليف
العاجز فان قلت المقصود من التكليف هو الاتيان بما كلف به ولا يمكن ذلك بدون
القدرة بالمعنى الاول قلت لو سلم فيكفيه وجودها حال مباشرة الفعل وقد جرت
عادة الله تعالى على خلقها في تلك الحال عند سلامة الاسباب فاقيمت مقامها وجعل وجودها
في قوة وجودها ولما لم تجز عادة قبل ذلك في سلامة الاسباب اشترط وجودها بالفعل
قبل التكليف قوله ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل فان صح
عن ابي حنيفة رح ان القدرة صالحة للضدين وان الاستطاعة مع الفعل فالوجه في
الجمع بين كلاميه هو ما ذكره الامام الرازي وقد استحسنه الشارح في بعض تصانيفه و

ونسبه الى المحققين قوله ولا تكلف العبد بما ليس في وسعه اي ليس مما يصح تعلق قدرته
به عادة لا في الحال فقط بل ولا في الاستقبال ايضا كخلق الجواهر مثلا واما مثل ايمان الكافر
فهو وان كان غير مقدور في الحال لكن يصح تعلق قدرته به في الجملة ومنهم من قال يكفي
بصحة التكليف تعلق القدرة بالفعل او بضده بدلا عنه فايمان الكافر وان كان
غير مقدور لكن ترك الايمان والكفر مقدور وليس كترك خلق الجسم قوله ثم عدم التكليف
بما ليس في الوسع متفق عليه اي بالمعنى الذي سبق ممكنا كان في نفسه او ممتنعا لكن جواز
التكليف به على الطاقة ليس مما اتفق عليه جميع الاشاعرة بل لهم فيه تردد واختلاف واما
مثل ايمان الكافر وطاعة الفاسق فقد عده الشيخ من قبيل المحال بناء على تعلق علمه تعالى
وارادته بخلافه وهو عندنا من قبيل ما يطاق بناء على صحة تعلق القدرة الحادثة به
في نفسه وان لم يوجد عقيبه وهذا نزاع لفظي قوله لانه لا يتبع من الله شيء يدل على صحة
التكليف بالممتنع لذاته ايضا كما اختاره بعضهم لا الممكن فقط كما هو راي بعضهم ومنهم
من استدل على جواز التكليف بالمحال لذاته بل على وقوعه بتكليف ابي لهب بالايمان مع انه
ممتنع لذاته وتقريره من وجهين الاول انه لو فرض انه آمن والايمان تصديق النبي
عم في جميع ما جاء به فهو في حال ايمانه مكلف بان يصدقه عليه السلام في اخباره عنه
بانه لا يصدقه بل يموت كافرا فتكليفه بالايمان حال الايمان اي امره بادامته وابقائه
تكليف له بالتصديق بما علم من نفسه خلافه بوجدانه والثاني ان تكليفه بالايمان تكليف بالجمع
بين التصديق والتكذيب وذلك لان تصديقه في النبوة تصديقا يقينيا تكذيب له في ذلك

ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه

الخبر الصادق وتكذيبه في شيء من اخباره تكذيب له في النبوة وقد اعترض عليه بان
الواجب هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ويحتمل ان لا يعلم
ابو لهب بهذا الخبر فلا يجب عليه التصديق به وهذا الاعتراض لا يرد على الوجه الثاني لان
الشارح قد صرح بان الكلام فيمن وصل اليه مثل هذا الخبر وقيل ايضا الايمان في حقه
التصديق فيما عدا هذا الخبر قال رح وهذا في غاية السقوط ووجهه ما سبق من ان
تكذيبه اي عدم تصديقه في شيء من اخباره تكذيب له في النبوة وربما قيل على التوجيه
الاول يجوز ان لا يحدث في نفسه تصديقه اذ لا يلزم منه الا خرق العادة وهو ممكن في نفسه
فلا تكليف بالممتنع لذاته وليس بشيء اذ التكليف ليس بعدم الوجدان بل بالتحقق
بعدم التصديق حال وجدان التصديق وهو حاصل بقضاء الضرورة العادية واحتمال
انقلاب العادة لا يضر فيه ونظيره انه يمتنع ان يعتقد احد ان اواني بيته انقلبت بعده ذهبا
وان ولده الرضيع قد احاط فنون الفضايل لانه اعتقاد للنقيضين بناء على انه يعتقد
نقيضيهما بقضاء العادة ولا يضر في ذلك احتمال انقلاب العادة وهذا وان خفي على ذلك
القائل لكنه في غاية الوضوح **قوله** مع انه يلزم من فرض وقوعه ... في الوقت الذي
تعلق قدرته واختياره بوجوده فيه **قوله** قيد بذلك ليصح محلا للخلاف فان الالم الغير
المترتب على كسره لا صنع للعبد فيه اصلا اتفاقا **قوله** لا صنع للعبد فيه اصلا فيه
بحث لانهم عدوا العلوم الحاصلة عقيب النظر متولدات مع انها مقدورة مكتسبة
عندنا وسيجيء لهذا زيادة تفصيل في بحث الايمان **قوله** فلا استحالة اكتساب ما ليس

ما ليس قائما بمحل القدرة ومن المعتزلة من امتنع عن القول بالتوليد فيما ليس قائما
بمحل القدرة كضرار وحفص الفرد فلم يظهر بما ذكره عدم الكسبية في المتولدات
على رأيهما فتدبر **قوله** ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية
فظهر ان المتولدات ليست منها ويرد عليه النقض بالعلوم الكسبية فانها مقدورة
عندهم مع انه لا يتمكن من عدم حصولها بعد النظر والحق ان مباشرة السبب بعد
المباشرة لا ينافي مقدوريته فكذا عدم التمكن من عدم وصول المسبب بعد مباشرة
السبب لا ينافي مقدوريته السبب **قوله** اي الوقت المقدر لموته يريد ان لكل حيوان
وقتا قدر الله تع موته فيه بسبب خاص فهو يموت فيه بذلك السبب البتة حتى
لو قدر عدم وقوع ذلك السبب في ذلك الوقت فلا قطع بوقوع الموت فيه كما لا قطع
بانتفائه وان كان عدم كل من الموت وسببه فيه مستحيلا بالنظر الى علمه وتقديره
لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تع قد قطع عليه الاجل هكذا وقع عبارته
في النسخ الواصلة الينا والصواب ان القاتل قطع عليه الاجل كما وقع في شرح المقاصد
لان موت المقتول عندهم فعل القاتل بطريق التوليد لا صنع لله تعالى فيه فهو الذي
قطع عليه الاجل اي لم يتركه يستوفيه كله كما يقال قطع فلان عليها الطريق على ان
المراد بالاجل جميع مدة حيوته كما في قولك اجل الدين شهران لا الوقت المقدر
لموته كما في قولك اجل الدين رأس الشهر اذ لا يناسب المقام فالمقتول عندهم
ميت قبل الوقت المقدر لموته حتى انه لو لم يقتل لامتد حيوته الى ذلك الوقت

والمقتول ميت باجله

البتة فلا يكون عندهم وقت معين يكون الموت فيه قطعا وهذا اي انسب انكارهم
القضاء والقدر في افعال العباد **قوله** من غير تردد اي من غير تقييد بعدم القتل و
نحوه **قوله** واحتجت المعتزلة المذكور في المواقف انهم ادعوا الضرورة في تولد موته
من فعل القاتل وما ذكر في معرض الاستدلال تاييد لشهادة البديهة لكن لما كان
جمهور المعتزلة على انا نقول بالتوليد استدلالي جعل الشارح الوجوه المذكورة
احتجاجات لا تنبيهات **قوله** والجواب عن الاول ان الله تعالى قال رح هذا الجواب
يعود الى القول بتعدد الاجل وفيه بحث اذ لم نقدر عمره الا بسبعين لكن بسبب صدقة يؤثر فيما
لا يزال معلومة له تع في الازل وذكر ايضا انها اخبار احاد لا تعارض القواطع وان المراد الزيادة
والنقصان بحسب الخير والبركة كما قال ذكر الفتى عمره الثاني او بالنسبة الى ما اثبته الملائكة
فقد يثبت فيه الشيء مطلقا وهو في علم الله مقيد ثم يؤل الى موجب علم الله واليه الاشارة
بقوله تع يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب **قوله** ان للمقتول اجلين القتل
والموت وزعم ان المقتول غير ميت لان القتل فعل العبد والموت صنع الله تع ولا يخفى ان
مراده انه فعل العبد توليدا فيكون عبارة عن بطلان الحيوة المتولد من فعل القاتل فلا يرد
عليه ان القتل حال القاتل والنزاع في حال المقتول وهو الموت لا غير لكن مذهبه لا يلايم
انكار القضاء والقدر في افعال العباد **قوله** هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء
حرارته الغريزيتين قالوا الرطوبة الغريزية اي الجوهر الغالب عليها الاجزاء الرطبية
مركبة الحرارة الغريزية بمنزلة الدهن للفتيلة المشتعلة فهي دايما تنقصها وتعين عليها في ذلك

في ذلك الحرارات المستفادة من خارج وكلما انتقصت معها الحرارة الغريزية في ذلك حتى
اذا امعنت في الانتقاص وتم امر الجفاف انطفأت الحرارة الغريزية في ذلك انطفاء السراج
عند نفاد دهنه فحصل الموت الطبيعي فذلك هو الاجل الطبيعي وهو مختلف بحسب اختلاف الامزجة
وهو في الانسان تمام مائة وعشرين سنة وقد يعرض من الافات مثل البرد المجمد والحر
المذوب وانواع السموم واصناف تفرق الاتصال وسوء المزاج ما يفسد مزاج البدن
ويخرج عن صلوحه لقبول الحيوة اذ شرطها اعتدال المزاج فيهلك بسببه فذلك هو الاجل
الاخترامي والظاهر ان النزاع بيننا وبينهم في هذا المقام لفظي اذ هم لا ينكرون القضاء
والقدر فالوقت الذي علم الله فيه بطلان الحيوة باي سبب كان واحد عندهم ايضا
وما ذكروه من الاجل الطبيعي نحن لا ننكره لكنهم يجعلون اعتدال المزاج وانحفاظ الحرارة
والرطوبة ونحو ذلك شروطا حقيقية لبقاء الحيوة ونحن جعلنا اسبابا عادية وذلك
بحث اخر وكذا بيننا وبين المعتزلة ان قالوا بالقضاء والقدر في افعال العباد وان انكروهما
فيها كما هو المشهور اذ قالوا ان الله لا يعلم الحوادث قبل وقوعها كما ذهب اليه ابو الحسين
البصري فالنزاع حقيقي **قوله** اسم لما يسوقه الله تع فياكله ويدخل فيه المشروب
تغليبا لكنه يخرج غير الماكول والمشروب قال رح وهذا عرف واللغة اعم من ذلك
ولهذا قالوا فينتفع به بدل قوله فياكله واما تسمية المنفق رزقا على ما دل عليه قوله تع
ومما رزقناهم ينفقون فبناء على انه بصدد ان يكون رزقا قبل الانفاق دلالة على ان فضل الانفاق
انما هو فيما اذا كان فاضلا للانتفاع ومست اليه حاجة ناجزة كما روي انه عم سئل اي

الصدقة افضل فقال ان تصدق وانت صحيح وشحيح تخشى الفقر وتامل الغنى ولا تمهل حتى
اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وقد كان لفلان **قوله** مع انه معتبر
في مفهوم الرزق فان الرزق في العطاء مصدر قولك رزقه الله الخلق على ما ينتفع به
باعتبار انه معطاه تع **قوله** ان لا يكون ما ياكله الدواب بل العبيد والاماء رزقا
ويرده قوله تع وما من دابة الا على الله رزقها فانه يدل على ان للدواب رزقا **قوله**
وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله اصلا وهو خلاف ما اجمع عليه
الملة قبل ظهور المعتزلة كذا في المواقف وقد استدل عليه بقوله تع وما من دابة في الارض
الا على الله رزقها واجيب بان الله تع قد ساق اليه كثيرا من المباحات لكنه اعرض
عنه بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم ياكل شيئا **قوله** ومبنى هذا
الاختلاف ذكر خمس مقدمات يحصل منها ان الحرام ليس برزق بان يتركب قياس
من الشكل الاول هكذا الرزق مستند الى الله تع وما يستند الى الله تع لا يستحق مرتكبه
الذم والعقاب فيحصل قياس من الشكل الثاني ينتج ان الرزق لا يستحق آكله الذم والعقاب
فنضم اليه قولنا الحرام يستحق آكله الذم والعقاب فيحصل قياس من كبرى الشكل الثاني
ينتج ان الحرام ليس برزق فنحن بعد تسليم الاستحقاق نقول ان للرزق اضافة الى الله
تع باعطائه للعبد والاستحقاق المذكور ليس من هذه الجهة ولكن له اضافة اخرى الى العبد
بكسبه له لا بمباشرة اسبابه ومبنى الذم والعقاب عليها الا يرى ان السعي في تحصيل الرزق
يكون واجبا عند الحاجة مستحبا عند قصد التوسعة على نفسه وعياله مباحا عند قصد التكثير

وما يستند اليه تع

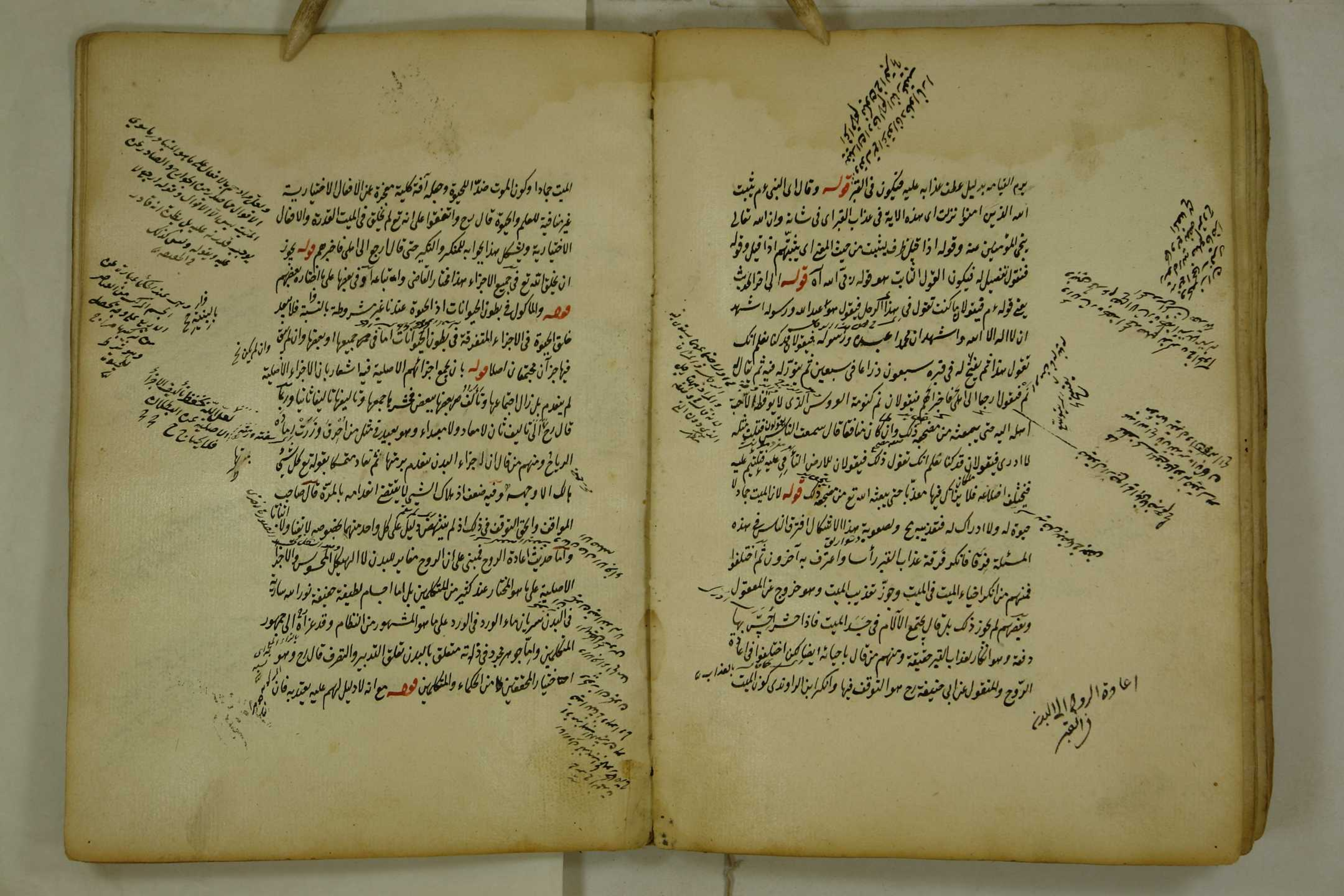
التكثير من غير ارتكاب منهي حراما عند ارتكابه كالسرقة والغصب والربوا **قوله** بمعنى
خلق الاهتداء والضلالة تحقيق المقام ان الهدى قد يكون لازما مثل الاهتداء فيكون
بمعنى الرشاد اي سلوك طريق يوصل الى المط ويقابله البغي والضلال بمعنى سلوك
طريق لا يوصل اليه وقد يكون متعديا بمعنى الارشاد اي جعل الغير سالكا سواء الطريق
يقال هداه الله للدين وهديته الطريق والبيت هداية لكن لما لم يكن شك من هدايته
الا شك لاهتدائه بوجه ما كان معنى قولك هديته الطريق والبيت الى الدلالة عليهما
وتعريفهما وكذا مال معنى اضله الشيطان الى دلالته على طريق الردى فلا جرم شاع
عند اهل اللغة استعمال هدى بمعنى الدلالة على ما يوصل الى المط حتى صار ذلك معنى عرفيا له
وكذا الحال في اضله ثم انه قد ورد في القران اسناد الهداية والاضلال الى الله تع
وقد عرفت ان المعنى الاصل للهداية الرجل جعله مهتديا وللاضلال جعله ضالا ولما كان
افعال العباد مخلوقة له تع ولم يقبح منه شيء عندنا حملوهما عليهما اذ لا ضرورة
في العدول عنهما بوجه ما فجعلوا الهداية عبارة عن خلق الاهتداء اي الايمان والاضلال
عن خلق الضلالة اي الكفر والمعتزلة لما اعتقدوا ان مثل الاهتداء والضلال من
افعال العباد لا من صنعه تع والا لم يمكن لترتب المدح والثواب على الاهتداء وترتب
الذم والعقاب على الضلال وجه وان خلق الضلال قبيح منه تعالى اولوا الهداية
المنسوبة اليه تعالى ببيان طريق الحق بنصب الادلة في الدنيا وارشاد الناس الى
طريق الجنة في الاخرة على ما هو المعنى الطاري للهداية واولوا الاضلال بوجدان العبد

ضلالا او تسمية ضالا او الاهلاك والتعذيب ثم لما لاح لبعضهم ان بعض هذه المعاني
لا يقبل التعليق بالمشية وبعضها لا يخص المومن وبعضها ليس مضافا اليه تع دون
النبي عم وبعض معاني الاضلال لا يقابل الهداية على ما لا يخفى اولوا الهداية بالدلالة
الموصلة الى البغية وجعلوا اسناد الاضلال اليه تع لكونه من جعل الشيطان بناء على
المعنى الطارى مجازا لانه باقداره وتمكينه او نحو ذلك وهذا عدول من الحقيقة الى
المجاز بناء على اصلهم الفاسد ففساد مبناه على ما سلف فساده **قوله** ان الهداية
عندنا خلق الاهتداء اى معناها الاصل ذلك فهو المراد من الهداية المنسوبة اليه تع
ومثل هداه فلم يهتد مجاز اى بالنسبة الى اصل وضعه يحمل عليه بمعونة المقام وان كان
حقيقة عرفية بحسب شيوع الاستعمال **قوله** وعند المعتزلة بيان طريق الصواب
اى ذلك هو المعنى المراد منها بحسب الاستعمال اذ لا يستقيم حملها على معناها الاصلى
فى شيء من موارد استعمالها على اصلهم كما لا يخفى **قوله** ولقوله عم اللهم اهد
قومى مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء فلا وجه لسؤال ذلك منه تع ولا لنفيه
عنه عليه السلام وقيل ان ذلك بناء فى طلب خلق الاهتداء ايضا قلت ولعل وجهه
ان قومه عم مهتدون وجوابه منع ذلك فان اكثر قومه اعنى قريبا وامته لم يكونوا مهتدين
فالمعنى عمهم بالهداية ولو سلم فالمعنى زدهم هدى او ثبتهم عليه او اهدهم من بعد
بناء على ان الوصف لا يتبع واما ما يقال من اهتدى مطاوع هدى وايضا يمدح بكونه
مهديا فالهداية خلق الاهتداء فدلالته فى غير محل النزاع اذ لا نزاع فى ان المعنى الاصل

الاصل للهداية جعل الغير مهتديا **قوله** وعند المعتزلة هو الدلالة الموصلة الى البغية
اى ذلك هو المعنى يستعمل فيه لفظ الهداية فى الاغلب وكذا الحال فى قوله وعندنا الدلالة
على طريق يوصل الى المط فلا ينافى ما ذكره المشايخ من انها حقيقة فى خلق الاهتداء ولانه
المراد انظ فيما ينسب اليه تعالى فتدبر هداك الله **قوله** والا لما خلق الكافر والفقير المعذب
فى الدنيا بانواع الآلام واصناف الاسقام وفى الاخرة بالخلود فى نار الجحيم وشرب
الغسلين والحميم فان العدم اصلح له من الوجود من غير شبهة ولو سلم فالاصلح اماتته
او سلب عقله قبل تكليفه فان قيل بل الاصلح تكليفه وتعريضه للنعيم الدائم لكونه اعلى
المرتبتين قلنا فلو لم يفعل ذلك لمن مات طفلا فان قيل علم انه ان عاش ضل فاضل
فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان وبزرك وزاردشت وغيرهم
من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح عمن لا جناية له لاجل مصلحة الغير
سفها وظلما كذا ذكره رح **قوله** اذ قد اتى بالواجب يريد ان ما هو من مصالحه كان
واجبا عليه ولا محالة يكون قد اتى به فلما لم يأت به فلا يكون من مصالحه فيلزم ان
لا يبقى له تع شيء مقدور مما هو من مصالحه فلا يخفى بطلانه لان اى قدر يضبط
من مصالحه فالمزيد عليه ممكن ابدا وقدرة الله تع ايضا غير متناهية فتامل **قوله** و
جوابه ان منع ما يكون حق المانع يريد انه قد ثبت انه تع كريم حق وجواد مطلق وانه
عليم بالعواقب كلها وافعاله واقعة على ما ينبغى ولا يلايم عقول العقلاء وان خفى علينا وجه
الحكمة فى بعضها فاذا ترك فعلا نظن انه اصلح لحال عبد من عبيده بل هو اصلح له فى الواقع

فله فيه حكمة بالغة وعاقبة حميدة وليس ذلك لقصور في الكرم او لعدم رعاية مقتضى العدل
او الحكمة اذ ليس فيه منع لحق احد فلا يتوهم في ذلك شايبة بخل او جهل او سفه او ظلم
ثم لا يخفى ان ما ذكر الزام لهم في وجوب الاصلح بالنسبة الى كل واحد بعد تسليم حكم العقل
بالتحسين والتقبيح فلا يرد عليه ان فيه الزاما بوجوب الاصلح في الجملة **قوله** ثم ليت شعري
هو مصدر شعرت الشيء بالفتح شعرا بالضم شعرا اي فطنت له وعن سيبويه ان اصله
شعرة اي حذفت التاء كما حذفت في قولهم هو ابو عذرها وخبر ليت ههنا واجب
الحذف بلا سادّ مسدّه اذا كان ملزوما بالاستفهام اي ليت علمي مطلع بما يسأل
عنه بهذا الاستفهام حاصل وقد يحذف الاستفهام ايضا كقوله ليت شعري مسافر ابن
ابي عمرو وليت بقوله المحزون اي تجتمع ام لا وذكر ابن الحاجب ان الاستفهام قايم
مقام الخبر كالجار والمجرور في ليتك في الدار ورد بان الاستفهام في المعنى مفعول المصدر
فكيف يقع خبرا عنه وقال ابن يعيش انه سادّ مسدّ الخبر ورد عليه ايضا بان موضع خبر المصدر
بعد جميع ذيوله من فاعله ومفعوله فالاستفهام لا يكون في موضع الخبر سادّا مسدّه فالصواب
ما ذكرناه اولا **قوله** اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم يريد من غير لزوم صدوره
عنه على قياس الوجوب الشرعي **قوله** لانه رفض لقاعدة الاختيار وفيه بحث لان هذا
وجوب مترتب على الاختيار وقد مرّ انه لا ينافي الاختيار بل يحققه فان قلت هذا انما
يتصور لو امكن تعلق الاختيار بكل واحد من الطرفين قلت لا بد عندهم للطرف المختار
من مرجح يرجح اختياره على اختيار الطرف الاخر فقد يكون لكل واحد من الطرفين رجحان

رجحان من وجه فيجوز تعلق الاختيار بكل واحد منهما بدلا عن الاخر نظرا الى جهة الرجحان
وقد يكون احد الطرفين راجحا مطلقا فلا يتعلق الاختيار الا به فيكون وجوده من الله تعالى
واجبا باختياره فهذا النزاع راجع الى النزاع في وجوب المرجح في الطرف المختار وعدمه
واما ما اجراه الله تعالى بوقوعه فانما لم يقولوا بوجوبه لاحتمال ان يكون في الطرف المخالف
جهة رجحان يجوز تعلق الاختيار بسببها فلم يكن وجوبه الا بمجرد تعلق الاختيار بخلاف
ما اختاروا وجوبه عليه تعالى فانه ارجح مطلقا في زعمهم فلا يتعلق الاختيار الا به ومن ههنا
لزمهم بعض الموافقة للفلاسفة ولا باس اذ قد سمعت انهم قد تشبثوا باذيالهم في
كثير من الاصول **قوله** الكائرة العواري العيب يقال سلعة ذات عوار بفتح العين وقد يضم
كذا في الصحاح **قوله** على ان النصوص الواردة فيه اي في عذاب القبر اكثر **قوله** فالتعذيب
بالذكر اجدر تفريع على كثرة النصوص فيه وعلى كثرة مستحقيه معا **قوله** وسؤال
منكر ونكير هما ملكان سميا بذلك لكونهما على هيئة منكرة لم يعرف مثلها والنكير بمعنى المنكور
يقال نكرت الشيء بالكسر والنكرة بمعنى المنكور وقد انكر البلخي والجبائي تسمية الملكين
بالمنكر والنكير وقالوا المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير تقريع الملكين
له فيكون بمعنى الانكار **قوله** لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق يريد انه ليس لامتناعها
دليل من جهة العقل على ما زعمه منكرها وقد دل السمع على ثبوتها فوجب القول بها
وبطل تاويل الظواهر الدالة عليها **قوله** قال الله تعالى النار يعرضون عليها و
معلوم ان عرضهم على النار تعذيب لهم من قولهم عرضهم على السيف اي قتلهم وهو قبل



يوم القيامة بدليل عطف عذابه عليه فيكون في القبر **قوله** وقال اى النبي عم يثبت
الله الذين امنوا نزلت اى هذه الاية في عذاب القبر اى في شانه وان الله تعالى
ينجي المومنين منه وقوله اذا قيل ظرف ليثبت من حيث المعنى اى يثبتهم اذا قيل وقوله
فتقول تفصيل له فيكون القول الثابت هو قوله رضي الله اه **قوله** الى اخر الحديث
يعنى قوله عم فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد
ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك
تقول هذا ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له
نم فيقول ارجع الى اهلي فاخبرهم فيقولان نم كنومة العروس الذي لا يوقظه الا احب
اهله اليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وان كان منافقا قال سمعت الناس يقولون فقلت مثله
لا ادري فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقولان للارض التئمي عليه فتلتئم عليه
فتختلف اضلاعه فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله تع من مضجعه ذلك **قوله** لا ان الميت جاد لا
حيوة له ولا ادراك له فتعذيبه مح ولصعوبة هذا الاشكال افترق الناس في هذه
المسئلة فرقا فانكر فرقة عذاب القبر رأسا واعترف به اخرون ثم اختلفوا
فمنهم من انكر احياء الميت في الميت وجوز تعذيب الميت وهو خروج عن المعقول
وبعضهم لم يجوز ذلك بل قال يجتمع الالام في جسد الميت فاذا حشر احس بها
دفعة وهو انكار لعذاب القبر حقيقة ومنهم من قال باجابة ايضا لكن اختلفوا في اعادة
الروح والمنقول عن ابي حنيفة رح هو التوقف فيها وانكر ابن الراوندي كون الميت بالعذاب

اعادة الروح الى البدن في القبر

الميت جادا وكون الموت ضد الحيوة وجعله آفة كلية معجزة عن الافعال الاختيارية
غير منافية للعلم والحيوة قال رح واتفقوا على انه تع لم يخلق في الميت القدرة والافعال
الاختيارية ويشكل هذا الجواب بالمنكر والنكير حتى قال ارجع الى اهلي فاخبرهم **قوله** يجوز
ان يخلق الله تع في جميع الاجزاء هذا اختيار القاضي واتباعه او في بعضها على ما اختاره بعضهم
قوله والماكول في بطون الحيوانات اذ الحيوة عندنا غير مشروطة بالنسبة فلا يبعد
خلق الحيوة في الاجزاء المتفرقة في بطون الحيوانات اما في جميعها او بعضها وان لم يبق
فيها جزآن مجتمعان اصلا **قوله** بان يجمع اجزائهم الاصلية فيه اشعار بان الاجزاء الاصلية
لم ينعدم بل زال اجتماعها وتالف بعضها ببعض فحشرها جمعها وتاليفها تاليفا ثانيا وربما
قال رح الى تاليف ثان لا معاد ولا ابتداء وهو بعيد في تخلل من احرق وذرت رماده
الرياح ومنهم من قال ان اجزاء البدن ينعدم برمتها ثم تعاد متمسكا بقوله تع كل شيء
هالك الا وجهه وفيه ضعف اذ هلاك الشيء لا يقتضي انعدامه بالمرة قال صاحب
المواقف والحق التوقف في ذلك اذ لم ينتهض دليل على كل واحد منهما بخصوصه لا نفيا ولا اثباتا
واما حديث اعادة الروح فمبني على ان الروح مغاير للبدن لا الهيكل المحسوس والاجزاء
الاصلية على ما هو المختار عند كثير من المتكلمين بل اما اجسام لطيفة خفية نور الله سارية
في البدن سريان ماء الورد في الورد على ما هو المشهور من النظام وقد عزاه الى جمهور
المتكلمين واما جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف قال رح وهو
اختيار المحققين لا من الحكماء والمتكلمين **قوله** مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به فان

ادلتها على كثرتها مدخولة كلها لا يصلح شيء منها للتعويل عليه وقد فصل ذلك في المطولات
فمن اراد ها فليرجع اليها وربما ادعوا الضرورة في ذلك قالوا تخلل العدم بين الشيئين
الشيء ونفسه ضروري البطلان اذ لا يتصور التخلل الا بين الاثنين والاثنينية يستلزم التغاير
التغاير واجيب بان اللازم ان الشيء كان موجودا ثم صار معدوما ثم صار موجودا ولا
فساد فيه اذ التخلل الحقيقة لزمان عدمه بين زماني وجوده وهما متغايران على انه
يجوز ان تغاير المعاد المبتداء بالعوارض الغير المشخصة وايضا لو تم ما ذكرتم لزم عدم بقاء
الشيء زمانا والا لزم تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه موجود في طرفيه
وما يقال من ان التغاير بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع تخلل العدم بين المشخصات ونفسها
ولا بين ذات الشخص ونفسه بل انما يدفع تخلله بين الشخص الماخوذ مع جميع عوارضه و
نفسه فان اريد بذلك انه لا يستلزم الاثنينية المصححة للتخلل بين الشخص
ونفسه ولا بين مشخصاته ونفسها ففساده ظاهر اذ المقيد بقيد غير المقيد بقيد اخر في الجملة
وهذا القدر يكفي لصحة التخلل وان اريد انه لا يندفع به التخلل فيهما وان كان مع تغايرها
فبطلانه ممنوع وكذا ما يقال من ان التخلل انما يتصور بتقطع الاتصال والوقوع في الخلال فلا تخلل
في البقاء سخيف جدا اذ الباقي موجود في طرفي زمان بقائه وزمان بقائه متخلل بين زماني وجوده في
الطرفين ولا فرق بين وجوده في الزمان المتوسط وعدمه في جوازه وجوازه وفساده وفساده
فساده كما لا يخفى على ذي بصيرة **قوله** لان مراده ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية ويعيد
اليها الارواح وليس في هذا اعادة المعدوم بالمعنى الذي ادعوا امتناعه حتى لو سمي ذلك اعادة

اعادة المعدوم كان اطلاقا لهذه العبارة على معنى اخر لم يتم على بطلانه شبهة فضلا
عن حجة **قوله** انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى اخره صفة كاشفة
للاجزاء الاصلية والظاهر منها ما يقال انها الاجزاء الاصلية الحاصلة في اول الفطرة
اي اول تعلق الروح بالبدن مما لا يتعلق بدونه عادة لان وجود اجزاء في البدن
باقية من اول العمر الى اخره في حيز المنع نعم يعلم كل احد ببداهته ان ذاته في اول عمره
الى اخره باق بعينه ولا يلزم من ذلك ان ذلك الباقي اجزاء من بدنه لجواز ان يكون خارجا
عنه على ما سمعت بل ذلك هو الحق اذ من المعلوم بديهة واستدلالا ان البدن متغير
متبدل فلا يكون نفس الباقي **قوله** والاجزاء الماكولة فضلة في الاكل فان قلت اذا صارت
الاجزاء الماكولة منيا للاكل ويكون منه بدن آخر يلزم المحذور قلت يجوز ان يحفظ الله
تلك الاجزاء عن ان تصير منيا ولو سلم فيجوز ان يحفظ ذلك المني عن ان تصير بدنا لشخص
فان قلت نحن نفرض زوجين الى طول عمرهما لحم الانسان وتولد منهما ولد قلت الماكول
جزء اصلي وفضل فيجوز ان لا يخلق الله تعالى من المني الا من الفضل والمعتزلة قد اوجبوا ذلك
عليه تعالى ليتمكن من [illegible] الاتصال الاجزاء الى مستحقة **قوله** وان الجهنمي ضرسه
مثل احد قيل لا يجوز ان يكون ذلك بانضمام الاجزاء من خارج والا لزم تعذيبها من غير
شركة في المعصية وهو قبيح بل ذلك بطريق الانتفاخ والجواب بعد تسليم القبح
ان المعذب هو الروح وهو اما عبارة عن الاجزاء الاصلية واما مغاير للبدن بالكلية
فلا اشكال ثم ليت شعري ما معنى الانتفاخ ههنا ان اريد به انفراج ما بين الاجزاء

فمعلوم ان مثل هذا الامتزاج يبطل التاليف وان اريد به تخلخل الاجزاء فهو محقق على انه
مقدار على ان اصحاب الاجزاء لا يقولون به **قوله** لو لم يكن البدن الا مخلوقا من الاجزاء
اعلم ان التناسخية منهم من يقول بتقدم النفوس وتعلقها بالابدان بطريق التناسخ
الى ما لا يتناهى ومنهم من يقول بان النفوس اذا استكملت بقيت مجردة وانخرطت
في سلك المجردات واما اذا لم يتم استكمالها فربما يتصاعد فيتعلق بالابدان الشريفة
حتى ربما يتعلق بالاجسام السماوية لاستتمام بقية كمال لم يحصلها وربما يتنازل في
ابدان الحيوانات الخبيثة بحسب اخلاقها الردية ورذائلها الكسبية فمن خالد على ذلك
فمن ناج بالاخرة فمن لم يقل بقدم النفوس ولم ينكر الدار الاخرة ولم يقل بتعلق الروح
ببدن بعد بدن في الدنيا فليس من مذهب التناسخ في شيء **قوله** والعقل قاصر
عن ادراك كيفيته قال رح ذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان واحد له كفتان و
لسان وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك و
اما ذكره بلفظ الجمع كما في قوله تع واما من خفت موازينه فللاستعظام وقيل
لكل مكلف ميزان وانما الواحد هو الميزان الكبير اظهارا لجلالة الامر وتعظيم المقام **قوله**
قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن حين سئل عم عن ذلك ويدل عليه ما قال
عم في سابقه بحديث طويل فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات
فلا يثقل مع اسم الله شيء قال رح وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات ظلمانية
اجساما ظلمانية فتوزنان **قوله** وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب يريد ان العادة

ان العادة قد جرت على ذكر الحساب مع هذه الاشياء لكن لما ذكر الكتاب وعلوم
انه للحساب فهم ثبوته ايضا فلم يذكر اكتفاء به **قوله** والجواب ما مر من انه على تقدير كون
افعال الله معللة لعل فيه حكمة لا نطلع عليها وقد بين رح وجه حكمة يعلم بها امثاله فليطلب من
موضعها **قوله** والحوض اختلفوا في انه هل هو الكوثر او غيره ويدل على الاول ما
روي انه عم قال في اثناء حديث اتدرون ما الكوثر فقلنا الله ورسوله اعلم قال عم
فانه نهر وعدنيه ربي عليه خير كثير هو حوض ترد عليه امتي الحديث ولهذا وقع في
بعض الكتب والحوض في الجنة حق وقد صرح في شرحه بانه عبارة عن الكوثر وقال
القاضي الكوثر نهر في الجنة وقيل حوض فيها ويدل على الثاني ان الكوثر في الجنة اتفاقا والحوض
فيما يقال في المحشر يدل عليه ما روي عن انس قال سئلت النبي عم ان يشفع لي يوم القيامة
فقال انا فاعل فقلت يا رسول الله فاين اطلبك قال اطلبني اول ما تطلبني على الصراط قلت فان
لم القك قال عم فاطلبني عند الميزان قلت فان لم القك قال عم فاطلبني عند الحوض فاني
لا اخطئ هذه الثلثة المواطن ويدل عليه ايضا ما روي في وصف الحوض يغت فيه ميزابان
يمدانه من الجنة احدهما من ذهب والاخر من ورق وبالجملة وجود الكوثر يدل على
وجود الحوض لانه اما نفس الكوثر او مستمد منه ينصب فيه ماؤه ولهذا ورد في
وصف ماء احدهما مثل ما ورد في ماء الاخر واورد صاحب المصابيح الحديث في الفصل المعقود
لبيان الحوض في بيان الكوثر الاحاديث الدالة على وصف النهر والدالة على وصف النهر
والدالة على وصف الحوض ثم انه قد قيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة

من النار وقيل لا يشرب منه الا من قدر له السلامة من النار وقيل ان من شرب
منه من هذه الامة وقدر عليه دخول النار لا يعذب بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك
لان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد من الاسلام قوله
موجودتان تكرير وتأكيد لان كونهما مخلوقتين يستلزم كونهما موجودتين اذ لا قائل
بفنائهما بعد وجودهما لكن لم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والاكثرون على ان الجنة
فوق السموات السبع وتحت العرش اخذا من قوله تعالى عند سدرة المنتهى
عندها جنة المأوى وقال عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين
السبع قال رح والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير قوله لنا قصة آدم وحواء
واسكانهما في الجنة قال رح وحملها على بستان الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين و
المراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها قوله اذ لا
ضرورة في العدول عن الظاهر كان يحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في
تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار ونحوهما قوله قلت
يحتمل الحال والاستمرار ولا احتجاج مع الاحتمال وقد اجيب بان الاستدلال موقوف
على كون الجعل بمعنى الخلق ويحتمل ان يكون التصيير فيكون المعنى تخصيص الجنة يوم القيامة
للذين لا يريدون علوا في الارض وهذا لا ينافي وجودها الآن وما يقال من ان المتبادر
من جعل الدار لقوم تمكينهم من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة ففيه ما لا يخفى
قوله كل شيء هالك الا وجهه اي كل موجود فان المعتزلة وان جعلوا المعدوم شيئا

شيئا لكن لفظ الشيء مستعمل ههنا بمعنى الموجود اتفاقا اما بطريق الحقيقة او بطريق المجاز
وعلى كل تقدير فالجنة والنار خارجتان عنه عندهم لكونهما معدومتين عند وجود هذا
الكلام عنه تعالى قوله وانما المراد الدوام بانه اذا فني منه شيء جيء ببدله يعني ان المراد
دوام نوعه في ضمن افراده لا دوام شخصه فلا اشكال قوله على ان الهلاك لا يستلزم
الفناء اي العدم بعد الوجود بل يكفي فيه الخروج عن الانتفاع بان لا يترتب عليه الآثار
المطلوبة منه وهذا يحصل بمجرد تفرق اجزائه وبطلان تركيبه من غير انعدامه بالكلية قوله
الشرك بالله اي اتخاذ الشريك لله تعالى يدل عليه ما ورد في رواية ابن مسعود رضي الله عنه
وان تدعو لله ندا وهو خلقك وانما خصه بالذكر لانه افحش الكفر كما انه خص في رواية
قتل الولد خشية ان يطعم معه وان يزني حليلة الجار بمثل ذلك مع ان مطلق القتل والزنا
من الكبائر ثم المذكور في شروح الاحاديث انه لا تناقض في الروايات الواردة في
الكبائر اذ لا شيء منها ما يؤذن بالحصر فلا يبعد ان يلحق بها شيء آخر بدليل آخر كالاجماع
مثلا وما ذكره من انها تسعة فلم يوجد من ضبط الراوي والسحر لا خلاف في انه من الكبائر
وانما اختلفوا في حكمه فقيل يجب قتل الساحر وقيل هو كافر وقال الشافعي رح اذا اعترف
الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره
واحد فكان اجماعا قوله وقيل كل ما توعد عليه الشارع رح وتقرب منه ما روي عن
علي رضي الله عنه انها كل ذنب ختمه تع بنار او غضب ولعنة او عذاب قوله والحق انهما
اسمان اضافيان لكن قوله تع ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل

بظاهره على ان الكباير ممتازة عن الصغاير بالذات اذ لولاه لم يتصور اجتناب الكبائر
بعدم ارتكاب جميع ما يتصور ما هو اصغر منه واولى للبشر ذلك كذا ذكره رح و
قد قيل ان الكبيرة عند الفقهاء كل ما يوجب حدا قه كل ما يوعد عليه الشارع ويقرب
منه ما روي عن علي رضي الله عنه انها كل ذنب ختمه الله بنار او غضب او لعنة او عذاب
قه وقيل كل معصية اصر عليها العبد ويقرب من ذلك ما روي من ذلك ان
رجلا سئل عن ابن عباس رضي الله عنهما كم الكبائر اسبع هي فقال هي الى سبعمائة اقرب لا
لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار قه وهذا هو المنزلة بين المنزلتين
اشار بصيغة الحصر الى رد ما توهم من ان مرتكب الكبيرة ليس في الجنة ولا في النار
عندهم اخذا من قولهم له المنزلة بين المنزلتين قه خصوصا اذا اقترن به خوف
العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة فان قلت يفهم من سياق كلامه ان اقتران
الكبيرة بدون اقتران شيء مما ذكر ليس بكفر اجماعا مع ان الامن واليأس كفر بلا خلاف
قلت ليس الامن وخوف العقاب طرفي نقيض وكذا اليأس ورجاء العفو اذ قد يرتفعان
كما في حالة الذهول عن العقاب مثلا على انه يحتمل ان يكون مراده خصوصا اذا اقترن به
جميع الامور المذكورة قه لكونه علامة التكذيب اما اذا كان بطريق الاستحلال فقط
واما اذا كان بطريق الاستخفاف فلان من اعترف بحقية الشرع كيف يستخف ما يوجب
العقوبة النارية في اعتقاده قه وعلم كونه كذلك اي امارة التكذيب فعطفه على
ما قبله قريب من عطف التفسير قه والتلفظ بكلمات الكفر سواء كان مدلولها تكذيبا

تكذيبا صريحا للنبي عم اولا قوله او منافق النفاق اظهار الايمان وابطان الكفر واصله
من نافقاء اليربوع اخذ من نافقائه وهي احدى جحرته يكتمها ويظهر غيرها وهو موضع يرققه
فاذا اتي من قبل القاصعاء وهي جحرته الذي تقصع فيه اي يدخل ضرب النافقاء برأسه
فانشق اي خرج ويقال النفاق ضربان احدهما ما ذكر والثاني ترك المحافظة على معالم الدين
سرا ومحافظتها علنا قوله والجواب ان هذا احداث للقول المخالف يريد ان ما ذكروه
وان كان اخذا بالمجمع عليه في تسميته فاسقا لكنه ترك له من جهة جعل الفسق منزلة بين
المنزلتين قوله فان الكفر من اعظم الفسوق وذلك لان الفسوق هو الفجور والخروج
عن طاعة الله تع فسق عن امر ربه اي خرج وكمال الخروج عن الطاعة هو الكفر قه
والحديث وارد على سبيل التغليظ فيكون المعنى ان موجب الايمان المنع عن الزنا
وحفظ الامانة والايمان الذي لا يترتب عليه ذلك ملحق بالعدم ومن عادة البلغاء
ان يحصروا النوع في فرده الكامل وان يقولوا التعليل انه ليس منه وكالكذب فيه اذ حاصله
اخراج الفرد الناقص من الجنس لاعتبار خطابي قه قال عليه السلام لابي ذر لما
بالغ في السؤال روي عن ابي ذر انه قال اتيت النبي عم وعليه ثوب ابيض وهو نائم
ثم اتيته وقد استيقظ فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل
الجنة قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال
وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر وكان
ابو ذر رض اذا حدث بهذا الحديث قال وان رغم انف ابي ذر اي وصل الى الرغام وهو التراب

تعالى فحلت ذلك على الرغم من انفه اى على كراهة منه قوله والجواب انها متروكة الظاهر
يريد ان تلك الايات ظواهر وقعت في معارضة القواطع فيجب تاويلها فيقول المراد بما انزل
الله هو التورية بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون
الى ان قال ومن لم يحكم بما انزل فالمراد بمن لم يحكم هم اليهود اذ لم نتعبد بالحكم بالتورية
ولو سلم عموم من لم يحكم فالموصول فيما انزل الله للجنس اى ومن لم يحكم بشيء مما انزل
الله ولا شك في كفره ووقع في عبارة الشارح على انه لو كان للعموم فسلب العموم
احتمال ظ وفيه حزازة والاظهر فعموم السلب بدله فقد قيل ان الحكم بالشيء هو
التصديق به ولا شك ان من لم يصدق بما انزل فهو كافر وهو غلط وقع من استعمال
لفظ الحكم في الاصطلاح بمعنى التصديق بل المراد بالحكم بما انزل الله هو القضاء
فيما بين الناس بما يوافقه وليس المراد من قوله تع ومن كفر بعد ذلك فاولئك
هم الفاسقون حصر مطلق الفسق في الكفر بعد الايمان بل حصر كماله فيه كقوله تعالى
ذلك الكتاب على وجه وكذا المراد حصر العذاب التقطيع او الخالد على الكافرين واما الحديث فمع
كونه من قبيل الاحاد وارد على سبيل التغليظ مع احتمال ارادة الاستحلال قوله والخوارج
خارج عما انعقد عليه الاجماع جواب عما يقال انه لا اجماع مع مخالفة الخوارج وحاصل الجواب
ان الخوارج بخروجهم عن الجماعة وسلوكهم طريقة البدعة ليسوا من اهل الاجماع فلا اعتداد
بخلافهم قوله وذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا قال رح وعليه الاشاعرة وكثير من المتكلمين
قوله وبعضهم الى انه يمتنع عقلا قال رح ذهب شرذمة الى عدم جواز العفو عنهم [illegible] الحكمة على ما هو [illegible] فيجعلون للمتكلمين حاكمين

ما لكم كيف تحكمون وغير ذلك من الايات لكن المذكور في بعض الكتب ان اهل السنة
لا يجوزون العفو عن الكفر خلافا للاشعرى وهو المناسب لما روى عن ابى حنيفة
رح من ان الله يجازى عباده على افعالهم يثيب على الايمان والطاعة ويعاقب على الكفر
والمعاصى وانه لا يجوز ان ينسب الى الله تع ان يعذب من لا ذنب له لانه حكيم عادل
والعذاب من غير سابقة ذنب سفه لا يليق بالحكيم العادل ثم ان الادلة المذكورة
في الشرح انما تتم عند من يقول بالحسن والقبح العقليين في الجملة كالمعتزلة والما
تريدية وهم اريد باهل السنة في هذا المقام قوله لان قضية الحكمة اى حكمها
وموجبها التفرقة بين المسيء والمحسن فالعفو عن الكفر في الجملة مع العقاب على
الكبيرة في الجملة خروج عن الحكمة فلا يجوز نسبته اليه لاخلاله بما ثبت بالقواطع
من حكمته في افعاله وقد سقط بما قررناه ما يقال من انه يجوز التفرقة بينهما بوجه
اخر مثل اثابة المحسن دون المسيء وما يقال من انه يجوز ان يكون في عدم التفرقة حكمة
خفية لان ذلك رفض لشهادة البديهة قوله نهاية في الجناية هذا الدليل خطابي مع انه
معارضة خطابية اخرى هو انه تع عفو يحب العفو فلا يبعد ان يصدر عنه ما هو نهاية في العفو
اعني العفو عما هو نهاية في الجناية وقوله لا يحتمل العفو ورفع الحرمة غير مسلم عند الخصم ولو سلم فقرب
قوله فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة عليه ثم اعلم انه لم يصدر قوله والكفر نهاية بلفظ ايضا
كما صدر به الدليلين المذكورين فيما بعده فيحتمل ان يكون ذلك من تتمة قوله لان قضية الحكمة فيكون
المجموع دليلا واحدا فتدبر قوله وايضا الكافر يعتقد حقا وهذا الاشتغال المعاند

كما دل عليه قوله تع وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وايضا هو اعتقاد الابد يعني
ان الكافر يعتقد ان الحق ما هو عليه ابدا وليس في عزيمته الرجوع عنه فلا جرم يجب ان يكون
جزاؤه على وفق معتقده وهذا ايضا خطابي قوله وفي تقرير الحكم ملاحظة الاية الدالة
على ثبوته لمعاينة ذلك لم يبال بتخصيص الحكم بالشرك بانه وان شاركه في ذلك ساير
انواع الكفر على ان في قوله ما دون ذلك في قوله ما سوى ذلك وما عداه اشارة
الى ذلك الكفر ملة واحدة وانواعها مشتركة في تعريض صاحبها العقوبة النارية
الابدية فليس بعضها دون بعض ولهذا فسره بقوله من الصغاير والكباير فان الكبيرة
في العرف يراد بها ما عدا الكفر وانما خص في الاية الكريمة ذكر الشرك لما ان كفار مكة
كانوا مشركين فكان ذكر الشرك ح في قوة ذكر مطلق الكبيرة حتى كانوا يذكرون
المسلم في مقابلة المشرك ويقول احدهم اذا لقي آخر امسلم انت ام مشرك
قوله والايات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة واما الايات فمثل قوله تع هو الذي يقبل
التوبة عن عباده ويعفوا عن السيئات او يوبقهن بما كسبوا ويعفوا عن كثير ان
الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم
اما الاحاديث فكقوله عم في اثناء حديث سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك
اليوم وقوله تع ومن جاء بالسيئة فجزاؤه سيئة مثلها او اغفر وقوله ومن لقيني بقراب
الارض خطيئة لقيته بمثلها مغفرة وقوله فيقول فاشهدكم اني قد غفرت لهم واعطيتهم
ما سالوا واجرتهم بما استجاروا وجعلهم اهل الذكر قوله والمعتزلة يخصصونها اي

اي النصوص الواردة في هذا المعنى من الايات والاحاديث وقد رد علماؤنا عليهم
بان ما ذكرتم خلاف الظاهر ولا ضرورة في العدول اليه وبان تعليق المغفرة بما دون الشرك
لمن يشاء يمنع ذلك اذ المغفرة بعد التوبة تعم الشرك وكل العصاة وكذا لهم الصغاير
عندهم وما اعتذروا عنه بان المغفرة بعد التوبة غير واجبة فيصح تعليقها بالمشية ترك
الاعتزال او بان الفعل الواجب بالاختيار يصح تعليقه بالاختيار جهل بما يفيده الاسلوب
من خصوص الحكم بالبعض وبان ذلك انما يستقيم لو لم يتعين الارادة والفعل بل كان له الخيرة
بين ان يريد فيفعل وان لا يريد ويترك وقد يقال الضمير في تخصيصها عايد الى المغفرة المدلول
عليها بقوله ويغفر لئلا يرد ما ذكر لكن لا طائل تحته اذ المعتزلة قد اولوا النصوص المذ
كورة بما ذكره رح ورد عليهم بما ذكرنا على التفصيل سواء جعل هذا الكلام اشارة اليه
او لا ثم ان المغفرة هو التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغاير اصلا
ولا بالكباير بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما وتمسكوا بوجهين لما
خصصوا النصوص الدالة على المغفرة بالصغاير والكباير المقرونة بالتوبة ظهر انهم لا يجوزون
العفو عن الكباير من غير توبة فتبين تمسكهم في ذلك من العقل والنقل فاجاب عن تمسكهم
بالنصوص بانا لا نسلم عمومها ودلالتها على ان كل عاص يعاقب بل لا يدل الا على ان العاصي
يعاقب في الجملة ولا ينافي ذلك غفران بعض العصاة ولو سلم عمومها فيجب تخصيصها
واخراج المذنب المغفور عنها بعد تناولها اياه جمعا بين الادلة قوله وزعم بعضهم
ان الخلف في الوعيد كرم فذهبت الاشاعرة الى ان الثواب فضل من الله وقد وعد به المطيع

فيعفى به من غير وجوب عليه لان الخلف في الوعد نقص يجب تنزيه الله تع عنه وان العقاب
عدلا وعد به العاصي وله ان يعفو عنه لان الخلف في الوعيد لا يعد نقصا بل كرما يتمدح
به على ما دل عليه قوله واني وان اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي
واعترض عليه رح بان فيه كذبا وتبديلا للقول وقد قال
الله تع لا يبدل القول لدي وما قيل من ان الكذب انما يكون في الماضي دون المستقبل
فلا يخفى فساده والذي يختلج بالبال ان الوعد ليس باخبار عن وقوع الموعود في
المستقبل بل انشاء عزم على ايقاعه وكذا الايعاد فلا كذب في الاخلاف في
شيء منهما بقي الامر في النقص وقد عرفت الحال فيه واما قوله لا يبدل القول لدي
فلعل المراد به هو القول الثابت كقوله تع لاملأن جهنم واما عمومات الوعيد مع النصوص
الدالة على العفو في الجملة فليس من ذلك قوله كيف والعمومات الواردة في الوعيد
صريح فيما ذكرنا من ان الايعاد عادم فيكون المغفرة في الوعيد اخلافا في الوعيد قوله
لدخولها تحت قوله تع ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وجه الاستدلال انه قيد مغفرة ما دون
الشرك في الاية على من يشاء ويفهم منه ان ذلك للبعض فيكون معاقبا عليه فيكون
الصغيرة معاقبا عليها في الجملة وبهذا ظهر بطلان ما توهم من ان ما ذكره الشارح
من الادلة انما يفيد جواز المغفرة ولا نزاع فيه لا جواز العقاب كما هو المطلوب
والعجب انه كيف يتوهم ذلك في الدليل الثاني وفيما اجمل ذكره من الايات والاخبار
مثل قوله تع ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومثل ما روي انه عم مر بقبرين فقال

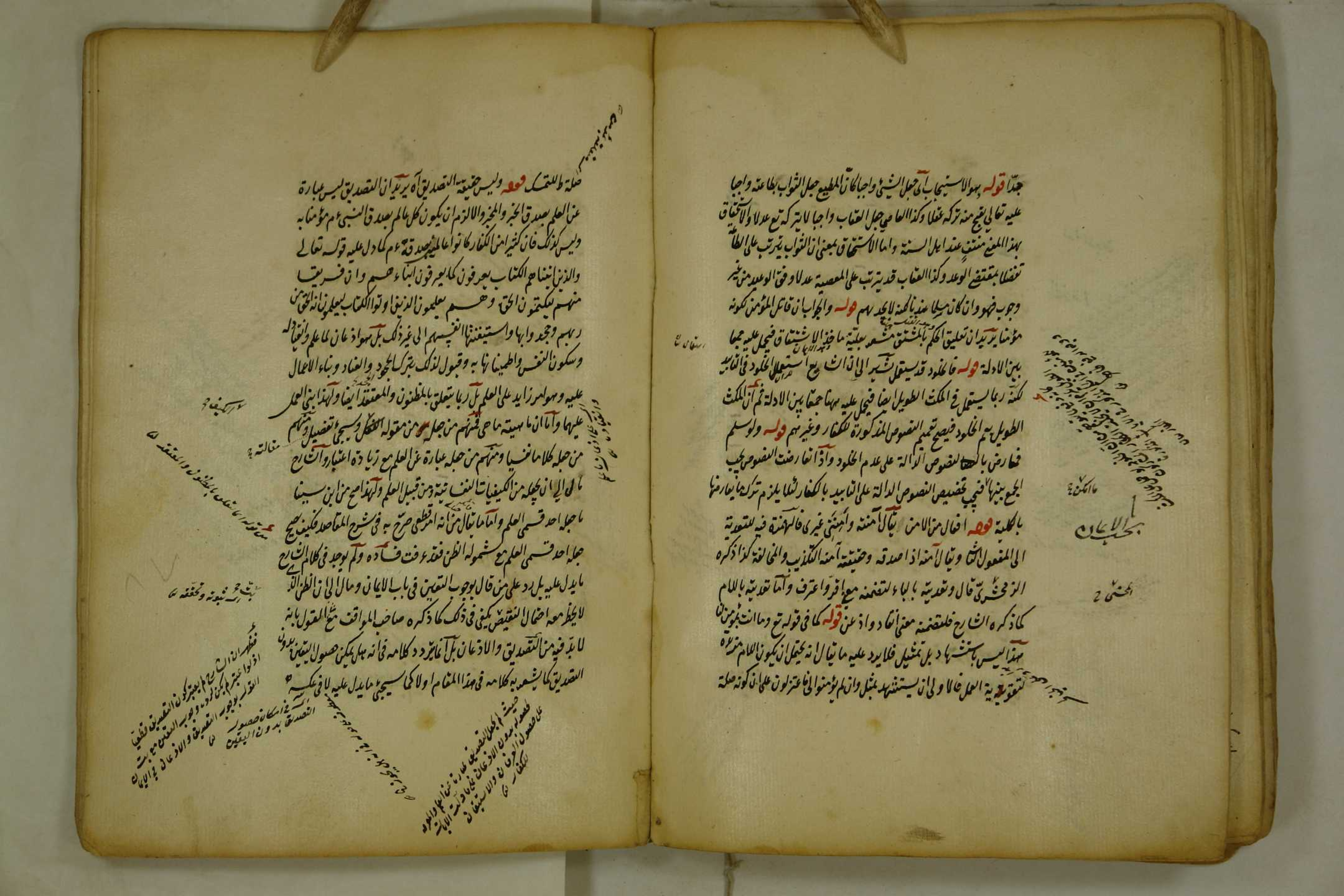
ويجوز العقاب على الصغيرة

فقال انهما معذبان وما يعذبان في كبيرة اما احدهما فكان لا يستنزه عن البول
واما الاخر فكان يمشي بالنميمة قوله وذهب المعتزلة المشهور ان المعتزلة
لا يجوزون العقاب على الصغيرة ويدل عليه ما تقرر عندهم ان الثواب منفعة خالصة
دائمة والعقاب مضرة خالصة دائمة فهما متنافيان وكذا استحقاقهما ومن ههنا
ذهبوا الى ان صاحب الكبيرة مخلد في النار وقالوا بالاحباط قوله واجيب بان الكبيرة
المطلقة هي الكفر يرد عليه انه يلزم ح ان لا يجوز العقاب على ما عدا الكفر صغيرة كانت
او كبيرة فقيل المعنى نكفر عنكم سيئاتكم المكتسبة قبل اجتناب الكفر فيكون الخطاب
للكفرة وقيل الاستثناء مقدر اي نكفر عنكم سيئاتكم ان نشاء ولما ورد عليه
ان تقدير الاستثناء يغني عن حمل الكبائر على الكفر اجيب بانه لولا ذلك لم يتيسر تقدير
الاستثناء اذ لا دليل عليه ح ولانه يابى عنه قوله تع ان تجتنبوا ولا يخفى عليك بعد
هذين الوجهين والاقرب ان تجري الاية على ظاهرها ويخص منها المعاصي المعاقب عليها
بالنصوص الدالة على عقاب عصاة المؤمنين وانما وجب حمل الكبائر على الكفر ليظهر
لتعليق تكفير السيئات في الجملة باجتنابها فائدة قوله والشفاعة اي المشفعة قوله
وعندهم لا لم يجز اي العفو والمغفرة لانه كما عرفت عبارة عن التجاوز عن العقاب المستحق
ولا استحقاق عندهم بغير الكبائر واصحابها مخلدون في النار عندهم لم يجز اي الشفاعة
لاسقاط العذاب وفي هذا الكلام دلالة على انه لا يجوز العقاب على الصغيرة عندهم
كما هو المشهور منهم قوله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات دلت

الشفاعة ثابتة

الاية على ان الاستغفار للذنوب بل الايمان تعالى والا بما امره الله تع به وطلب المغفرة
للذنوب بشفاعة لا في اسقاط عقابها فثبت المطلوب **قوله** بعد تسليم دلالتها على
العموم في الاشخاص اشارة الى ما قيل من ان الضمير لليهود اذ الاية نزلت فيهم فيكون
عدم قبول الشفاعة مختصة بهم والتخصيص بالزمان لكن لان لا يجري جار على يوما اي فيه
ويحتمل ايضا اي يكون مخصوصا ببعض الاحوال كحال الامر بالنار وحال نظاير الكتب و
كذا الحال في الاية الثانية وقد قيل ان النفس نكرة وقعت في سياق النفي فيكون
عاما فالضمير العايد اليها يكون عبارة عن النفس المبهمة فيعم ايضا بوقوعها في سياق النفي
كما اذا قلت لم اسمع رجلا دخل الدار ومن اراه والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
ولهذا اجمل رح الجواب بالمنقول عليه انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة وهذا
ما قال الامام الرازي دليلكم لابد عاما في الاشخاص والازمان ودليلنا يجب ان يكون
خاصا اذ لا نقول بثبوت الشفاعة على وجه العام فالترجيح معنا اذ الخاص مقدم على
العام ولما كان بين تسليم عموم الاشخاص واختصاص الحكم بالكفار نوع منافرة
اقتصر في شرح المقاصد على تسليم عموم الازمان والاحوال لكنك قد سمعت ان
التخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله فهو يقتضي العموم لا ينافيه **قوله**
لا استحقاق العقاب عندهم فلا معنى للعفو هذا تصريح بالمشهور من مذهبهم
وقد سمعت ان العفو انما هو عن صغيرة من لم يجتنب الكبائر فجوابه انه لم يثبت منهم
القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة اصلا وانما وهم كلام الشارح فيما سبق

سبق بذلك في الجملة لكنه قد جرى ههنا على المشهور فلا غبار في كلامه ههنا
قوله لا يمكن ان يرى جزاؤه قبل دخول النار ولا يمكن ايضا ان يرى في النار بتخفيف العذاب
مثلا لان جزاء الايمان مطلقا هو الثواب بالاتفاق ودار الثواب هي الجنة **قوله** ان
الذين امنوا وعملوا الصالحات فانه تع رتب الفوز بجنات الفردوس على مجرد
الايمان والعمل الصالح من غير الاجتناب عن الكبائر فدل على ان اهل الكباير من المؤمنين
لا يخلدون في النار والا لما دخلوا الجنة ولا قائل بالفصل بين مرتكب الكباير وتارك
الاعمال الصالحة فيكون الاية من النصوص الدالة على كون المؤمن من اهل الجنة بمجرد
الايمان كما اشير اليه سياق كلامه **قوله** وايضا الخلود في النار من اعظم العقوبات
هذا بيان لوجه الحكمة في عدم خلود اهل الكباير في النار بعد ثبوت اصل الحكم بالنصوص
فلا يرد عليه ان يقال يجوز ان يكون مراتب النيران متفاوتة في الحرارة وان يعذب
الكفار انواعا من العذاب خالدين في النار اشد من مجرد الخلود فيها وان يقال
لا نسلم ان مجرد الخلود في النار جعل جزاء للكفر مع ان النصوص قد دل على ذلك وان
يقال قوله تع كان ذلك زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا ولو سلم لزومه
فقد لا نسلم بطلانه **قوله** الجواب منع قيد الدوام في العقاب والثواب ايضا قيل اذا
انقطعت المغفرة يتلذذ بانقطاعها واجيب بالمنع اذ يجوز ان لا يشعر بالانقطاع فلا
يتلذذ ولا يتألم بل نقول قيد الخلوص ايضا ممنوع ولو سلم فدوامه مم والاولى التمسك
بان قيد الخلوص هو المميز للثواب والعقاب عن المنفعة والمضرة الدنيا وتباين ضعيف



جداً قوله هو الاستيجاب أي جعل الشيء واجبا كان المطيع جعل الثواب بطاعته واجبا
عليه تعالى يقبح منه تركه عقلا وكذا العاصي جعل العقاب واجبا لا تركه تع عدلا ولا استحقاق
بهذا المعنى منتفٍ عند اهل السنة واما الاستحقاق بمعنى ان الثواب يترتب على الطاعة
تفضلا بمقتضى الوعد وكذا العقاب قد يترتب على المعصية عدلا وفق الوعيد من غير
وجوب فهو وان كان مسلما عندنا لكنه لا يجديهم قوله والجواب ان فاسق المؤمن لكونه
مؤمنا يريد ان تعليق الحكم بالمشتق مشعر بعلية ما خذ الاشتقاق فيحمل عليه جمعا
بين الادلة قوله فالخلود قد يستعمل تشبيها الى آخره يعني استعمل الخلود في التأبيد
لكنه ربما يستعمل في المكث الطويل ايضا فيحمل عليه ههنا جمعا بين الادلة ثم ان المكث
الطويل يتم الخلود فيصح تعميم النصوص المذكورة للكفار وغيرهم قوله ولو سلم
فمعارض بالكتاب النصوص الدالة على عدم الخلود واذا تعارضت النصوص يجب
الجمع بينها فيجب تخصيص النصوص الدالة على التأبيد بالكفار لئلا يلزم تركها بعارضها
بالكلية قوله افعال من الامن يقال آمنته وآمنني غيري فالهمزة فيه للتعدية
الى المفعول الثاني ويقال آمنه اذا صدقه وحقيقته آمنه التكذيب والمخالفة كذا ذكره
الزمخشري قال وتعديته بالباء لتضمنه معنى اقر واعترف واما تعديته باللام
كما ذكره الشارح فلتضمنه معنى انقاد واذعن قوله كما في قوله تع وما انت بمؤمن لنا
هذا ليس باستشهاد بل تمثيل فلا يرد عليه ما يقال انه يحتمل ان يكون اللام مزيدة
لتقوية العمل فالاولى ان يستشهد بمثل وان لم تؤمنوا لي فاعتزلون على ان كونه صلة

صلة للتمسك قوله وليس حقيقة التصديق آه يريد ان التصديق ليس عبارة
عن العلم بصدق الخبر والمخبر والا لزم ان يكون كل عالم بصدق النبي عم مؤمنا به
وليس كذلك فان كثيرا من الكفار كانوا عالمين بصدقه عم كما دل عليه قوله تعالى
والذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا
منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون الذين اوتوا الكتاب يعلمون انه الحق من
ربهم وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم الى غير ذلك بل هو اذعان لما علم والانقياد له
وسكون النفس واطمينانها به وقبول لذلك بترك الجحود والعناد وبناء الاعمال
عليه وهو امر زايد على العلم بل ربما يتعلق بالمظنون والمعتقد ايضا ولهذا بني العمل
عليهما واما ان ماهيته ما هي فمنهم من جعله من مقولة الفعل وسيجيء تفصيله ومنهم
من جعله كلاما نفسيا ومنهم من جعله عبارة عن العلم مع زيادة اعتبار والشارح
مال الى انه من الكيفيات النفسانية ومن قبيل العلم ولهذا صح من ابن سينا
ما جعله احد قسمي العلم واما ما يقال من انه امر قطعي صرح به في شرح المقاصد فكيف يصح
جعله احد قسمي العلم مع شموله الظن فقد عرفت فساده ولم يوجد في كلام الشارح
ما يدل عليه بل رد على من قال بوجوب التعيين في باب الايمان ومال الى ان الظن الذي
لا يخطر معه احتمال النقيض يكفي في ذلك كما ذكره صاحب المواقف مع القول بانه
لا بد فيه من التصديق والاذعان بل انما تردد كلامه في انه هل يمكن حصول اليقين بدون
التصديق كما يشعر به كلامه في هذا المقام اولا كما سيجيء ما يدل عليه لا في عكسه

قوله من امارات التكذيب والانكار القلبي كالانكار اللساني وشد الزنار مثلا
فانا نحكم بالظاهر ونجري على ما يفيد الامارة من كونه مكذبا لا مصدقا كما نحكم باسلام
المنافق ونجري عليه احكامه واما انه هل هو كذلك فيما بينه وبين الله فان لم يكن
الامارة مما جعله الشارع من امارات الكفر فظاهر انه ليس كذلك والا فهو كافر
فيه ايضا شرعا اذ التصديق وان كان موجودا حقيقة لكن لا اعتداد به شرعا فهو في
حكم العدم كايمان اليائس وهذا ما قال رح لا اعتداد بالتصديق مع تلك الامارات
فلا مناقضة بينه وبين ما ذكره في الكتاب كما توهم قوله الا ان التصديق ركن
لا يحتمل النقيض اصلا يريد ان المكلف مكلف بالتصديق على كل حال بخلاف الاقرار
فانه قد يسقط في بعض الاحوال واما الصبيان والمجانين فانهم ليسوا مكلفين باصل
الايمان حتى يتصور سقوط ركن التصديق او الاقرار بل ايمانهم وكذا كفرهم
امر حكمي قوله التصديق باق في القلب اما لانه ليس بادراك بل هو كلام نفسي
كما وقع في كلام الاماميين ولانا نم ان المنافات بينه وبين النوم ثابت واما لانه لا
منافات بين نوم المرء وادراكه اما لانه لا تضاد بينهما على ما هو راي الفلاسفة
واما لعدم اتحاد محلهما على ما يشعر به قوله عم تنام عيني ولا ينام قلبي كما هو راي الاطباء
ولو سلم المنافات كما هو راي الاشاعرة فالشارع جعل التصديق المحقق في حكم الباقي
ما لم يطرأ عليه ما يضاده وكذا يمكن ان يقال مثله في الاقرار لكن الظاهر ان منع كون
الاقرار ركنا من الايمان انه لا يتم بدون الاقرار مرة فلا حاجة الى اعتبار بقائه

ببقائه اصلا كما ان حكم الاعمال عند من يجعلها ركنا مثل ذلك فتدبر قوله وانما الاقرار شرط
لاجراء الاحكام في الدنيا لكنه قد يكتفى بدليله كوجوده في دار الاسلام وساير امارات
الدين اذا لم يكن له كفر معلوم قال رح ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه
الاعلان للامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا جعل ركنا فانه يكفي له مجرد التكلم
وان لم يظهر على غيره قوله والنصوص معاضدة لذلك انما جعلها معاضدة له لا
حجة عليه لانه يحتمل ان يكون تخصيص القلب بالذكر لكونه رئيس الاعضاء ومستتبعا
لما عداه على ما دل عليه قوله عم الا ان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا
فسدت فسد الجسد كله الا وهي القلب والحديث ايضا يفيد اعتبار عمل القلب لا عدم
اعتبار عمل اللسان ومن ههنا جعل في شرح المقاصد هذه النصوص حجة على من
يجعل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار اللساني كالكرامية قوله فان قلت نعم الايمان
هو التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل
في الشرع الى معنى آخر اذ لا دليل عليه ولانه قد كثر خطاب العرب به في الكتاب والسنة
من غير بيان لمعناه فلو اريد به غير ما يفهمونه من لغتهم لكان ذلك خطابا بما لا يفهم
ولما صح امتثالهم من غير استفساره ولهذا قال عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته
وكتبه ورسله فظهر انه لم يعتبر فيه شرعا الا الخصوص باعتبار متعلقه بعد ما اريد
به المعنى اللغوي لكن التصديق عند اهل اللغة يتحقق بكلمة تدل على قبول الخبر فيجب ان يجعل
الايمان عبارة عن الاقرار باللسان لا عن التصديق القلبي او عن مجموعهما قوله حتى لو فرضنا

علم ووضع لفظ التصديق اه رد عليه بان هذا انما يدل على ان فعل اللسان من غير اعتبار
دلالته على فعل القلب لا يسمى عرفا ولغة ايمانا ولا تصديقا لكن دلالة الالفاظ على
معانيها دلالة وضعية يمكن تخلف مدلولاتها عنها فاعتبار الدلالة لا يستلزم
اعتبار المدلول والحق ان العبرة بالمعاني اذ هي مناط الاحكام والالفاظ انما وضعت
دلايل عليها ووسايل الى ادائها وما ذكره تنبيه عليه ورد بما ذكر في السؤال من
ان اهل اللغة لا يعرفون منه غير الاقرار باللسان وهو كاف فيه قوله لا نزاع في
انه يسمى مؤمنا لغة وذلك لان الايمان في اللغة كما يطلق على التصديق القلبي يطلق ايضا
على الاقرار باللسان لكونه دليلا عليه حتى توهم الكرامية انه لا يطلق على غير ذلك لغة
وقيل معنى كلامه ان اهل اللغة يطلقون لفظ المؤمن على المقر باللسان وحده حقيقة
بناء على وجود اماراته فان ذلك كاف في اطلاق الالفاظ على سبيل الحقيقة في الامور الخفية
كالغضبان والفرحان وفساده غني عن البيان قوله لا يكفي في الايمان فعل اللسان
بل يجب فيه الجنان سواء جعل نفسه او شطره او شرطه على ما ذهب اليه الرقاشي
في اشتراط المعرفة لكنه لكونها ضرورية لم يجعلها جزءا من الايمان المكتسب
كذا القطان اشترط التصديق والمعرفة لكن جعل الايمان نفس الاقرار فقط
لان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان قال رح فعلى هذا المذهب
قد جعل تارك الاعمال خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل فيه
ايضا وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة وقد لا يجعل خارجا عن الايمان

من الايمان بل يقطع بعدم خلوده في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث
وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي ثم ورد عليه اشكال وهو انه
كيف لا ينتفي الشيء بانتفاء ركنه واجاب بان الايمان يطلق على ما هو الاساس والاصل
في دخول الجنة وهو التصديق وحده وعلى ما هو الكامل المنجي وهو الذي عد العمل ركنا
منه وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول او للثاني قوله وعدم دخول المعطوف في المعطوف
عليه اي العطف بظاهره يقتضي ذلك فيجب العمل به ما لم يرد عنه قايم البرهان كساير الظواهر
فلا يرد عليه ما قيل لم لا يجوز ان يكون عطفه عليه اهتماما لشانه وتحريضا عليه لكونه
كمال الايمان وسببا لترتب ثمرته عليه قوله لامتناع اشتراط الشيء بنفسه فان المشروط
بشيء مشروط بكل جزء من اجزائه فلو دخل المشروط في الشرط يلزم اشتراط الشيء
بنفسه فان المشروط ح يكون عين المشروط وهو محال والقول بان المراد بالشرط
ح ما عدا المشروط عدول عن الظاهر والقول بان المراد من الايمان في الاية هو اللغوي فتخصيص
لما [illegible] ملزمه وتزيد عليه ان الشان ذلك في جميع استعمالات الشرع
ونتمسك في ذلك بما سمعت من الوجوه وان اريد بذلك انه لم يعتبر فيه خصوصية باعتبار
المتعلق فبطلانه ظ قوله لما مر من ان التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والا
ذعان اذ قد سبق ان التصديق ليس عبارة عن وقوع الصدق في القلب اي الجزم بذلك
من غير اذعان وقبول بل عن اذعانه وقبوله بعد علمه ثم اعتبار الجزم في الايمان هو المشهور
فيما بين الجمهور وقد عرفت ان ميل الشارح وصاحب المواقف الى اعتبار الظن الغالب

الذي لا يخطر معه احتمال النقيض فيه ايضا قوله وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن
في غير عصر النبي عم وجوابه ان تلك التفاصيل لما كان الايمان بها مجملا حاصلا فبالاطلاع
عليها لم ينقلب الايمان من النقصان الى الزيادة بل من الاجمال الى التفصيل فقط بخلاف ما في
عصر النبي عم فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق بجملة ما جاء به النبي عم من عند الله فكلما
ازداد تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لا محالة وما ذكره من ان التفصيل ازيد مم
دقوله والكل مسلم وغير مفيد وستقف على مزيد تحقيق لهذا المقام قوله وفيه نظر لان حصول
المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة وجوابه ان الزيادة لا يتصور من وجوده كالشدة
والعدة والمدة ولا يخفى ان الموجود في زمان اكثر ان كان باقيا فهو ازيد بحسب المدة وان كان
متجددا فبحسب العدد وان لم يكن ازيد بحسب الشدة قوله ومن ذهب الى ان الاعمال
من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظ واما اذا اريد بالاعمال مطلق الطاعات فرضا
كان او نفلا تركا كان او فعلا كما ذهب اليه الخوارج وابو الهذيل وعبد الجبار من المعتزلة
فازديادهما وانتقاصهما بحسب المواظبة عليها وترك مواظبتها في غاية الظهور واما اذا
اريد بها ما هو المفروض منها من الافعال والتروك كما هو مذهب الجبائيان واكثر معتزلة
البصرة فازديادها انما هو بحسب ازدياد اوقاتها وانتقاصها بحسب انتقاصها او لعدم و
جوبها كما في الحج والزكوة الا انه قال رح الا ان الخروج من الايمان وحرمان دخول الجنة
بترك المندوب ينبغي ان لا يكون مذهبا لاحد قوله بل يتفاوت قوة وضعفا هذا
مسلم لكن لا طائل تحته اذ النزاع انما هو في تفاوت الايمان بحسب الكمية اعني القلة والكثرة

والكثرة فان الزيادة والنقصان كثيرا ما يستعمل في الاعداد واما التفاوت في
الكيفية اعني القوة والضعف فخارج عن محل النزاع ولهذا ذهب الامام الرازي وكثير
من المتكلمين الى ان هذا النزاع لفظي راجع الى تفسير الايمان وهذا التحقيق الذي
يجب ان يعول عليه قوله عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر اي تسكين النفس
عليه وتوطينها على العمل بمقتضاه وكفها عن ان يتلقاه بالرد والانكار والعناد
والاستكبار ويقرب منه ما قيل من ان التصديق القلبي غير كاف بل لا بد من الا
قرار باللسان لقوله تع وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وبهذا يندفع الا
شكال الذي ط اورده عليه قوله وبهذا الاعتبار يصح التكليف بالايمان يعني ان
مقتضى ما ذكر ان لا يصح التكليف بالايمان اذ لا يكلف الا بالافعال الاختيارية اتفاقا
لكن لما اجرى الله عادته على خلق الايمان عقيب اعمال مخصوصة لنا اختيارية صح التكليف
به بذلك الاختيارية كما صح النهي عن القتل والاعتراض عليه على ما سلف بيانه قوله
ولا يكفي المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك فيلزم ان لا يعتبر تصديق من شاهد
المعجزة فانتقل ذهنه الى صدق مدعي النبوة انتقالا دفعيا وتكليفه بتحصيل ذلك
بالاختيار تكليف بتحصيل الحاصل على انه قد حصل له المعنى المسمى بكرويدن فكيف لا يكون
مؤمنا فالصواب ان التكليف بالايمان تكليف بتحصيله ان لم يكن حاصلا وبعدم مقابلته
بالرد والانكار بعد حصوله كما اشرنا اليه سابقا واليه ينظر قوله وعلى تقدير الحصول
فكفرهم بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وما هو من علامات

گرویدن [illegible]

التكذيب والانكار مه ويؤيده قوله تع فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين وما
وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فان كلمة غير يجب حملها على معنى اذ لا يستقيم حملها صفة لعدم
المغاير وهو ظ فيكون المعنى فما وجدنا فيها من المؤمنين الا اهل بيت واحد من المسلمين
فقد استثنى المسلم من المؤمنين فوجب ان يتحد الايمان والاسلام وانما جعله مؤيدا
لا حجة لانه يكفي في صحة الاستثناء صادق المؤمن والمسلم في الجملة وان كان المؤمن
اعم قوله ولا نعني بوحدتهما الا هذا يريد انه ليس المراد بوحدتهما هو ترادفهما اذ
لا نزاع في تغاير مفهوميهما بحسب اصل اللغة فان الاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد
والايمان عبارة عن التصديق بل المراد بوحدتهما هو وحده ما يراد فيهما في الشرع
وتساويهما في الوجود بمعنى ان كل من اتصف باحدهما فقد اتصف بالاخر ومن زعم ان المراد
بوحدتهما عدم صحة سلب احدهما عن الاخر وهو اعم من الترادف والتساوي فقد اخطأ
ولعله ظن ان ضمير وحدتهما راجع الى المؤمن والمسلم لا الى الايمان والاسلام كما هو
المدعى فان قلت فسر الخضوع والانقياد بقبول الاحكام والاذعان وجعله حقيقة
التصديق فهذا صريح في الترادف قلت هو بيان الاتحاد مؤداهما وحاصل معنييهما
وهو لا يستلزم الترادف وقد استدل على الترادف بقوله تع ومن يبتغ غير
الاسلام دينا فلن يقبل منه فان الايمان مقبول ممن يبتغيه بلا شبهة ولو كان غير
الاسلام لم يكن كذلك واجيب بان المفهوم من الاية ان الدين المغاير للاسلام غير
مقبول ممن يبتغيه لا كل شيء تغايره والايمان ليس بدين ان الدين كما عرفت في اول

الكتاب يشتمل الفروع والاصول بل ربما يختص بالفروع والايمان عبارة عن الاصول
الاسلامية والاسلام هو هذا الدين فيكون مشتملا على عمل الجنان والاركان
او خاصا بعمل الاركان ومن ههنا شاع فيما بينهم دين الاسلام ولم يسمع دين الا
يمان فهو غير الايمان بحسب المفهوم عند من يجعله عبارة عن التصديق فقط او مع الاقرار
لكن الايمان جزء منه او شرط له فلا ينفك عنه فلا يكون غيره بالمعنى المراد فان قلت
يلزم على ما ذكرت ان يكون المصدق المخل بالطاعات مؤمنا غير مسلم قلت المتدين
بدين هو الملتزم بسلوك طريقه وان كان مقتصرا في ذلك ومن ههنا لم يبق بين الا
سمين كثير فرق في المعنى وكان مظنة للترادف هذا والظاهر ان من ادعى الترادف او
عدم التغاير لا يجعل الاسلام عبارة عن دينا بل عن الانقياد والتسليم وذلك اما
نفس التصديق او مسبب عنه لازم لا يفارقه وقد وقع في كلام الشارح ان الدين
عبارة عن الطريق الثابتة عن النبي عم والايمان ايضا كذلك فيكون دينا شمل الايمان
فتامل مه والاسلام هو الانقياد والخضوع للالوهية اي التسليم لكونه خالقا
للكل مستوجبا للعبادة منهم مه فانه صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان
وذلك لانه تع رد قولهم امنا بانه كذب وهو في قوة نهيهم عنه ولهذا استدرك
عليهم فامرهم بان يقولوا اسلمنا ولو لم يكن هذا صادقا لما صح نهيهم عنه وامرهم
بهذا ومن ذهب عليه هذه النكتة ذهب الى ان الاولى ان يقال في الجواب قولهم اسلمنا
لا يستلزم تحقق مدلوله ولهذا صح ان يقال ولكن قولوا امنا قوله وهي في الاية بمعنى

الانقياد والظاهر من غير انقياد الباطن وذلك لان الاسلام في الاصل هو مجرد الانقياد
والخضوع لكن المعتبر فيه شرعا هو الانقياد الباطني وذلك لا يتصور بدون التصديق
وقد يستعمل بالنظر الى اصل اللغة في الانقياد الظاهر وان لم يعتد به شرعا قوله دليل على
ان الاسلام هو الاعمال من التلفظ بكلمة الشهادة واقام الصلوة وايتاء الزكوة
والصوم والحج لا التصديق القلبي كما يشعر به كلام المص ولا الانقياد الباطني اللازم له
كما يفصح عنه كلام المشايخ فلا يستقيم لا التغاير ولا عدم التغاير لوجود الايمان بدون
الاسلام في الجملة قوله لانه اذا لم يكن لشك فلا معنى لنفي الجواز يريد ان القايل اذا
نوى به معنى غير الشك من محتملات اللفظ فلا شيء عليه غير ترك الاولى واما الشك فلظهور
اللفظ فيه لا يحتاج الى النية ولهذا ذكر في الفتاوى ان قائله يكفر ان لم يؤول حتى روي عن
ابي عمر انه اخرج شاة ليذبح فمر به رجل فقال أمؤمن انت قال نعم ان شاء الله قال لا تذبح
نسيكتي من شك في ايمانه ثم مر به رجل فقال أمؤمن انت قال نعم وامره بذبح شاته فرجح
ظاهر الاستثناء الى الشك فلم يحل قايله مؤمنا كما ترى قوله بل مثل قولك انا شاب
راشد ومتق ان شاء الله فان كل واحد من الايمان والرشاد والتقوى مما يكتسب
بالاختيار ويرجى البقاء عليه في العاقبة والمآل ويحصل به تزكية النفس والاعجاب ولكن
بينهما فرق دقيق به يحسن الاستثناء في الرشاد والتقوى دون الايمان وهو ان
الرشاد اعني الابتداء بعمل الصالحات والتقوى اي الانتهاء عن المنهيات ليس واحد
منهما شيئا يحصل بتمامه لاحد في وقت معين فليس الراشد من عمل صالحا في

الحال او في حين من الاحيان وكذلك المتقي ليس من اجتنب المحارم في حين من الا
حيان بل الحاصل منهما هيئة نفسانية تدعوا الى امتثال الاوامر ويزجر عن ارتكاب المناهي
وتلك الهيئة تتقوى وتضعف وتزول وتثبت والمعتبر عنهما ما هو في القوة والثبات
بحيث يفي بكسر الشهوات وقهر النفس الامارة ويبقى مدة العمر ومن الانسان
بذلك وكيف لا يشك في حصوله واما الايمان فهو امر آني الحصول يحصل لمن يهداه الله بتمامه
دفعة واما قوته وبقاؤه فامر آخر خارج عن مدلول قوله انا مؤمن فلا وجه للشك او
الاستثناء قوله لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف يريد ان لكل مؤمن
وان كان تصديق النبي عم في جميع ما جاء به حاصلا له اجمالا لكنه ربما يكون ضعيفا فا
ذا جاء الى التفاصيل وخصوصيات الامور التعبدية الشاقة فربما يكون لبعض
النفوس بسبب الخذلان واتباع الهوى والشيطان شيء من استكبار و
استكراه قلبي او لساني ينافي اذعانها بالبعض على تصديقها وان لم يكن لها
شعور بذلك فلهذا قيل ينبغي للمؤمن ان يعتقد بهذا الدعاء صباحا ومساء اللهم
اني اعوذ بك من ان اشرك بك شيئا وانا اعلم واستغفرك لما لا اعلم فانه
نجاة عن الوقوع في هذه الورطة بدعاء النبي عم فلا جزم لاحد بحصول
الايمان المنجي السالم عن شوب امثال ذلك فلا جرم يحال به على مشية الله
فالدرج هذا اقرب لولا مخالفته لما يدعيه الخصم من الاجماع ولما ذكر في الفتاوى
من الروايات قوله وكان من الكافرين دلت الاية على ان ابليس لم يزل كافرا

فا وثباته يحج علمها

مع صحة ايمانه وكثرة طاعاته قبل خلق ادم عم حتى عد من الملائكة وصح استثناؤه
منهم استثناء متصلا في قوله تع فسجد الملائكة كلهم الا ابليس فظهر ان المعتبر
هو ايمان الموافاة الى الوصول الى اخر الحيوة واول منازل الاخرة وايمانه وان كان
ايمانا حقيقة لكن لما لم تترتب عليه ثمرات الايمان لم يعتد به فالايمان المعتبر غير متحقق
الحصول فيدخل الاستثناء والوجهان الاخيران يفيدان صحة حقيقة الاستثناء
جدا فالوجه الاول فانه يفيد صحة حقيقة الاستثناء وليس النزاع فيها **قوله**
دون الاسعاد والاشقاء فان الله تع موصوف ازلا وابدا باسعاد المرء وقت
سعادته واشقائه وقت شقاوته لا تبدل فيهما اصلا وانما تبدل في سعادته وشقاوته
ومعنى قوله عم السعيد سعيد في بطن امه اى السعادة الحقيقية من علم الله انه يختم له بالسعادة
وهو في بطن امه وكذا المخذول بالشقاء الابدى من علم الله انه يختم له بالشقاء في ابتداء فطرته
وهذا لا ينافي ما ذكرنا من تبدل الشقاوة والسعادة عليه **قوله** بمعنى ان قضية الحكم تقتضيه
اى تستوجبه ولا يتم بدونه لكن لما كان رعاية وجه الحكمة في افعاله تعالى امرا تفضيليا وشيئا
عاديا لا واجبا عقليا لم يجب عليه تعالى موجبه ومقتضاه ايضا ومن خفي عليه هذا المعنى قال
معنى قوله تقتضيه ترجحه ترجيحا لا يصل الى حد الوجوب فيلزم عدم منافات الحكم لعدم الارسال
ثم اعترض باحتمال ان يكون في عدم الارسال حكمة خفية وورود هذا الاعتراض على ما ذكرنا
اظهر وجوابه ادعاء العلم الضروري بان قضية الحكمة تقتضي الارسال البتة وقد مر مثله
قوله وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة المشهور من احتجاج من يدعى الامتناع

امتناع الارسال لانه لا يمكن للمرسل ان يعرف ان من قال له ارسلتك هو الله تع اذ لعله
من القاء الجن وهذا مناسب لما يزعمه السمنية من انه لا طريق للعلم الا الحس
واما البراهمة فالمشهور من مذهبهم انه لا يجوز الارسال بل قد اعترف قوم
منهم بنبوة ادم عم وقوم بنبوة ابراهيم عم وانما يزعمون ان في العقل مندوحة عن
الارسال لان الحكم الذي ياتي به الرسول ان كان في الحكم العقل يرد وان كان موافقا له
فلا حاجة اليه ولعله اراد بالامتناع عدم الوقوع تعبيرا عن اللازم بالملزوم **قوله**
كما ذهب اليه بعض المتكلمين يريد بهم الاشاعرة فان افعاله تع عندهم غير معللة بالعلل
والاغراض ولا يسئل عما يفعل ولا يطلب له التتمة فالارسال عندهم بمجرد تعلق
ارادته تعالى بذلك لا رعاية للمصالح والحكم على سبيل الوجوب كما هو
مذهب المعتزلة ولا على وجه التفضيل والاحسان كما هو راى علماء ما وراء النهر
من ان الارسال واجب عليه تع في حكمته وان لم يكن غير واجب بالنظر الى ذاته وقدرته
كالرجل الكريم لا ياتي من الافعال بما فيه لوم وخسة نفس البتة وان كان متمكنا من فعله
قوله فان ذلك مما لا طريق للعقل فيه اشعار بان للعقل ان يهتدي الى حسن بعض
الافعال كما هو راى علماء ما وراء النهر كما قاله الاشعرية من ان العقل معزول
هناك راسا وقد بنى الشارح رح في هذا الكتاب كلامه على مذهبهم في كثير من المواضع
متابعة للمص فلتتنبه له **قوله** وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل
العقل فيه رد على البراهمة على ما عرفت من شبهتهم **قوله** فكان من فضل الله ورحمته

ای افعاله تعالی غیر معللة بالعلل والاغراض والمصالح والمقاصد

... المص رح

ارسال الرسل اذ الاحكام كانت والغرض من الارسال بيانها واظهارها
فيكون رحمة محضة وارادة للخير بالنسبة الى المصدق والمكذب وان لم ينتفع
المكذب بذلك كمن بين لقوم سفر فيه لهم طريقان احدهما طريق ملحوب
موصل الى ما هو مقصد لهم ومطلوب وان الآخر طريق ضلال وهلاك فانه عطف
عليهم وارشاد لهم وسبب لفلاح من اتبع الهدى لاهلاك من سلك طريق الردى
فلا حاجة الى ما قيل من ان كونه عم رحمة للكفار هو مجرد امنهم مما كان من مثل
المسخ والخسف والاستيصال قوله وهي امر يظهر بخلاف العادة اشترط
في المعجزة سبعة امور تضمن هذا التعريف الاشارة اليها الاول ان يكون فعله
تع او ما يقوم مقامه من الترك ليتصور كونه تصديقا منه عم ويفهم ذلك من قوله امر يظهر
اذ الامر يتناول الفعل والترك ويفهم استناده اليه تع مما سبق من ان كل ما
يظهر ويحدث من اجزاء العالم محدثه هو الله تع الثاني ان يكون خارقا للعادة اذ
لا اعجاز دونه فدل عليه قوله بخلاف العادة الثالث ان يكون ظهوره على
يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له وقد صرح به الرابع ان يكون مقارنا للدعوى
اذ لا شهادة قبلها والتاخر عنها بزمان متطاول انه الكذب واما التاخير بزمان يسير
فهو في حكم العدم ودل عليه قوله عند تحدي المنكرين الخامس ان يكون موافقا
للدعوى اذ المخالف لا يعد تصديقا كفتق الجبل بعد دعوى حلب الحجر السادس ان لا يكون
مكذبا له كما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد فنطق بتكذيبه فانه ادل على

يكذبه من صدقه وقد دل على هذين الشرطين لفظ التحدي على ما قال رح من ان
التحدي طلب المعارضة في ما جعله شاهدا لدعواه ولا شهادة دونهما كما عرفت السابع
ان يتعذر معارضته كما يفصح عنه قوله على وجه يعجز المنكرين في الاتيان بمثله
فان ذلك حقيقة الاعجاز قوله بطريق جري العادة بان الله تع يخلق العلم بالصدق
اه ظاهر كلامه مشعر بان العادة المفيدة للعلم بصدق النبوة عند ظهور المعجزة
شيء عادية جارية بخلق العلم عند ذلك وذلك بط والا لزم ان يكون جميع
العلوم المنسوبة الى الاسباب الثلثة عادية عندنا بل الحق ان خلق المعجزة على يد
الكاذب وان كان ممكنا عقلا لكنه ممتنع عادة فهذه العادة هي الخاصة لحصول
العلم بصدق النبوة عند مشاهدة المعجزة على ان منهم من قال بامتناع ذلك
عقلا وبنوا ذلك على اصول مختلفة فصل القول فيها في شرح المقاصد ولا يقدح
ذلك اه لان ذلك يحصل عند مشاهدة المعجزة بطريق الضرورة لا بطريق الاستدلال
والنظر حتى يحتاج فيه الى نفي الاحتمالات ورفع الشبهات وقد عرفت تحقيق ذلك
قوله فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهي مثل قوله تع اسكن انت وزوجك الجنة
وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين وهذا الا
ستدلال لو تم دل على نبوته قبل خروجه من الجنة والاكثرون على خلافه وتمسكوا
في ذلك بوجهين العقل والنقل اما العقل فلانه لم يكن له اذ ذاك امة والارسال
الى الواحد نحو غير معهود ولهذا قالوا في تعريف النبي عم هو من قال له الله

ارسلتك الى الناس او الى قوم كذا واما النقل فقوله تع مغوى ثم اجتباه ربه
فان ظلمه ثم يعيد ان اجتباه بالنبوة كان بعدما يدرمنه ما دريه فيكون بعد خروجه
من الجنة وقد اعترض ايضا بان الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تع واوحينا الى موسى ان
ان ارضعيه الاية ولا يتصور نبوتها وجوابه ان المفهوم من الكتاب في حق ادم هو
استماع الكلام المنظوم في اليقظة حيث قال واذا قلنا يا ادم اسكن الاية وهو المسمى
بالوحي لفظا والوحي المتلو ولم يثبت ذلك بغير النبي عم بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول
واما القاء المعنى في الروع وفي اليقظة او استماع الكلام في المنام ويقال له الوحي و
الالهام لغة وهو المراد مما ورد في ام موسى على ما صرح به في كتب التفسير فغير مختص
به قطعا فوقه واما نبوة محمد عم فقد استدل عليها بوجوه ثلثة حاصل الاول التمسك
بدلالة المعجزة فانها كما عرفت تفيد العلم بصدق المدعي بالضرورة العادية وحاصل الثاني
الاستدلال بانه لا يجوز اجتماع الكمالات العلمية والعملية على ما فصله رح فان هذه الكمالات
لو سلم حصول كل واحد منها لغير النبي فلا شبهة في امتناع اجتماعها فيمن هو مفتر
على الله تعالى كذاب بل في غير النبي عم مطلقا وحاصل الثالث انا لما فتشنا عن حقيقة
النبوة وحصلنا ها حاصلة له عم حكمنا بنبوته لا بصدق دعواه قال الامام الرازي
هذا برهان لمي من باب برهان اللم فان معنى النبوة اذا حصل وجد فيه الكل فيكون هو من
ساير الانبياء افضل واما اثباتها بالمعجزة فمن باب برهان الان فوقه فلا يكون اليه
وحي ونصب احكام فان قيل قد ورد في الحديث ان عيسى عم ينزل حكما عدلا فيكسر الصليب

الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويزيد في الحلال واجيب بانه ليس في شيء
من ذلك حكم اما كسر الصليب وقتل الخنزير فظاهر انه على ديننا فان الخنزير بكونه
نجس العين يحرم اقتناؤه والانتفاع به فيباح اتلافه واما وضع الجزية فقيل
انه من شريعتنا ايضا لما دل عليه الاحاديث من انه ينسخ حكم الجزية وقت نزول عيسى
عم ولا يبقى الا الاسلام او السيف وقيل انما يضعها لان المال يفيض حتى لا يقبله
احد كما ورد في الحديث وذلك لنماء البركات والخيرات وقلة الرغبات في الاموال لقرب
الساعة وتتابع العلامات وينبغي ان يكون هذا مراد من قال انه من قبيل انتهاء
الحكم لانتهاء علته وقيل معنى يضع الجزية يفرضها على كل كافر لا بالحرب بل بالسلم اذ لا يبقى
محارب يقاتل قيل الصحيح الجواب الاول واما قوله ويزيد في الحلال فقد قيل انه يتزوج
بعد نزوله فيكون ذلك زيادة له عم في الحلال اذ لم يتزوج قبل ثم انه قد ورد في اثناء
حديث طويل فبينا هو كذلك اذا اوحى الله الى عيسى عم اني قد اخرجت عبادا لي لا يدان لاحد
بقتالهم يعني ياجوج وماجوج فقوله لا يكون اليه وحي اما ان يكون المراد الوحي بنصب
الاحكام ويكون قوله ونصب الاحكام عطف عليه تفسيرا للمراد ويكون المراد الوحي باستماع
الكلام ولا دليل في الحديث عليه فوقه ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي
به المهدي لانه افضل فامامته اولى قال رح لانه وان كان من اتباع النبي عم غير
معزول عن النبوة وغاية علماء الامة التشبيه بانبياء بني اسرائيل وقد ورد في اثناء
حديث بينما هم يعدون للقتال ويسوون الصفوف اذا اقيمت الصلوة فينزل عيسى عم

مطلب نزول عيسى عم

ابن مريم فامهم قال رح وفي هذا دليل على ان عيسى عم يومهم في تلك الصلوة لكن
اهل الحديث قالوا معناه قولهم قصدهم عيسى عم لاخذ سنة رسولهم والاقتداء بهم
وقد ورد في الحديث كيف انتم اذا نزل عيسى بن مريم فيكم وامامكم منكم وفي حديث اخر
فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال فصل لنا فيقول الا ان بعضكم لبعض امراء تكرمة
الله تع هذه الامة قالوا في الحديثين دلالة على انه لا يؤمهم عيسى عم ولا يكون
من امة محمد بل يكون مقررا لدينه وعونا على امته وبمنزلة الخليفة له عم **قوله** على
تقدير اشتماله على جميع الشرائط اي شرائط الراوي وهي العقل والضبط والعدالة
والاسلام **قوله** واما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين هذا في الكذب
فيما يتعلق بالتبليغ والارسال اذ قد دلت المعجزة على صدقهم فيه دلالة قطعية لكن
القاضي ابا بكر خصها بما يعدونه ويتذكرونه فجوز صدور الكذب منهم سهوا او
نسيانا في الامور التبليغية بناء على ان لا دلالة للمعجزة على عصمتهم عن ذلك واما
الكذب فيما عداها فالحق انه من عداد ساير الذنوب على التفصيل الذي ياتي **قوله**
معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده عمدا او سهوا ولم يسمع خلاف صريح في
ذلك غير ان الارافضة ومن الخوارج جوزوا صدور الذين مع قولهم بان كل ذنب
كفر **قوله** واما الخلاف في ان امتناعه بدليل السمع او العقل والمعتزلة على انه يمتنع
عقلا لانه يؤدي الى النفرة وعدم الانقياد فلا يكون بعثة لطفا بل خذلانا فلا يجوز
ذلك عليه تع في حق الكل اذ فهم من يبتغ فيه اللطف فيكون تركا للاصلح بالنسبة اليه

الحديث نخ

اليه وما يقال من ان الصدور لا يستلزم الظهور ولا فساد فيه فجوابه ان جواز
الصدور يستلزم جواز الظهور بالضرورة العادية وملزوم الفاسد فاسد واما
المحققون من الاشاعرة قالوا امتناعه مستفاد من السمع والاجماع لا من العقل **قوله**
هذا الكلام اي من قوله وكذا عن تعمد الكبائر الى هنا **قوله** والحق منع ما يوجب النفرة سوء
لا ان معصية لهم كالفجور مثلا ولا كفجور الامهات فانه لا ذنب للانسان في زنى
امه لكن الطبع ينتفر عن اتباع اولاد الزنا خصوصا في امر الدين **قوله** لكنهم جوزوا
اظهار الكفر تقية لان اظهار الاسلام في القاء النفس في التهلكة ورد بانه يفضي
الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاولى **قوله** بالسعة وقت الدعوة لعدم الموافق او
قلته او كثرة المخالف وشوكته وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام
في زمن فرعون ونمرود مع شدة خوف الهلاك وما يقال من انه يجوز دفع الخوف
باعلام من الله كما قال في حق نبينا عم والله يعصمك من الناس فجوابه ان العصمة
غير لازم فكيف اعلامها الا يرى ان الكفار قتلوا اخرجنا من الانبياء ولم يسمع من احدهم
لظهار الكفر **قوله** مصروف عن ظاهره ان امكن يريد ان كان له محمل اخر يلزم نسبة
الذنب الى الانبياء يحمل عليه وان كان خلاف الظاهر جمعا بين الادلة والا فيحمل
على انه ترك الاولى وعلى الصغيرة سهوا او عمدا وعلى انه قبل البعثة مثلا قوله تعالى
ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك يدل بظاهره على انه عم اقترف
وزرا اي ذنبا والعاصمة ظاهره تشعر بكثرة فيقول لا نم ان الوزر ههنا بمعنى الذنب

اذ لا يكفر الامهات نخ

اذ قد يستعمل بمعنى الثقل كما في قوله تع حتى تضع الحرب اوزارها فالمراد ما كان
يغشاه عم من الغم الشديد والحزن المفرط لاصرار قومه على تكذيبه والشرك بالله تع
سلناه لكن المراد ما ارتكبه من ترك الاولى وتسميته وزرا استعظام له منه
عم الا يرى ان حسنات الابرار سيئات المقربين وكذلك اقتضاه ظاهره تهويل لذلك
او المراد الصغيرة سهوا او عمدا وما كان منه قبل النبوة فالاية على الوجه الاول
مصروفة عن ظاهرها بخلاف الوجوه الاخر اذ ليس فيها اخراجها عن ظاهرها بالكلية
فتدبر وقس عليها نظايرها **قوله** ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين
يريد انه اضاف الخير الى الامة فيكون المراد خيريتهم من حيث انه امة اي ذو ملة ودين
فان الامة في الاصل الدين قال الاخفش في قوله تع كنتم خير امة يريد اهل امة اي خير
اهل دين فاضمحل ما توهم من ان خيرية الامة يجوز ان يكون لا بحسب الكمال في الدين بل
وجه اخر ومنهم من قال دلت الاية الكريمة على ان امته عم خير الامم فيكون عم خير الانبياء
لان فضل النبي بفضل امته فتامل **قوله** لانه يدل على كونه افضل من ادم وظاهر ان العرف
على الطلاق ولد ادم واولاده على النوع كما في ابن ادم وبنيه لو سلم فلا يخرجه عن
ضعف وكذا القول بان في اولاده من هو افضل منه لان ذلك مما اختلف فيه واما
قوله عم من قال انا خير من يونس بن متى فقد كذب فقد قيل انه تواضع منه عم وهذا
حسن لكنه معزول عن التطبيق بين المذاهب ومعنى الحديث وقيل المراد غير النبي عم
كما اذا قيل دخلت الدار وضربت من فيها فان المراد غير المتكلم وفيه ايضا ضعف وقيل

وقيل المقصود نفي الخيرية في الرسالة والنبوة لا في القربة والبعد حيث ولا يخفى بعده والاقرب
ان يقال لما حكى الله تع عن غفلة صبره على اذى قومه وذهابه مغاضبا كان مظنة ان يقع في
نفس احدهم انه اشد صبرا منه واثبت حزما جزما تحرج لو ابتلي بما ابتلي فانه ابتلى بما به
ابتلى يصبر ويشكر فنهى النبي عم عن ذلك وبين ان ظن فاسد فلعل يونس عليه السلام
قد ابتلى بما ليس للانسان للصبر عليه بد ان ومعنى قوله ولا تكن كصاحب الحوت هو
النهي عن الوقوع في مثله واكتساب ما يفضي اليه وافضله نبينا عم ان نطق الخبر عليه
البتة **قوله** ولا يستحسرون اي لا يعيدون من حسر البعير وحسر واحرا اعيى فهو كقوله
يسبحون الليل والنهار لا يفترون **قوله** تفريط وتقصير في حالهم فان الظواهر
قد دلت على عصمتهم عن المعاصي ومواظبتهم على الطاعات كما سبق نبذ من ذلك
حتى اختلفوا في عصمتهم عن غير الكفر ايضا من المعاصي **قوله** بدليل صحة استثنائه منهم
فان الاستثناء اخراج ولا اخراج بدون الدخول وحمل الاستثناء على الانقطاع وان
كان له مجال لكنهم قالوا ان صيغة الاستثناء مجاز فيه فلا يصار اليه الا بدليل كيف
وقد تناوله الامر بالسجود للملائكة حتى عوتب بقوله تع وما منعك ان تسجد اذ
امرتك **قوله** قلنا بل كان من الجن ففسق عن امر ربه لا خفاء في تقدير الحكم الاية الا
على نبوته وحمل كان على صار بمعنى انه انقلب جنا او انه كان من نوع من الملائكة مسمى
بالجن عدول عن الظاهر من غير دلالة **قوله** والحق انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا
كبيرة اذ لم يثبت الاعتقاد بتاثير السحر ولا العمل به ولا غيره من المعاصي بل قد انزل

منه غير التسبيح وهو ...

مطلب هاروت وماروت

بل قد انزل عليهما السحر ابتلاء للناس فمن كان كافرا تعلمه وعمل به ومن مؤمن
تجنبه وتوقاه ولم يكن منهما تغيير التعليم باذنه تع قوله وهو واحد لما عرفت ان كلام
الله صفة واحدة ازلية والكثرة انما هي في تعلقاته واقسامه الحاصلة باعتبارها
ومع الالفاظ الدالة على تلك الاقسام واراد بتعدد تكثره الى العدد الذي عرفته في
صدر الكتاب وتفاوته تفاصيل احاده في ترتب الثواب على قراتها بل في بلاغتها
ايضا وقول من قال ان هذا العطف قريب من التفسير بعيد عن التفسير قوله
يكون مبتدعا خارجا عن السنة تضلل ولا تكفر هذا في انكار المعراج على التفصيل
المذكور واما انكار اصل المعراج فهو كفر بلا شبهة وسيفصل الكلام فيه قوله في
اجيب بان المراد ان في الاية الرويا بالعين جمعا بينها وبين الاية الاسراء واما حديث
عائشة رضي الله عنها فقد قيل انه لا يصلح للاحتجاج اذ لم يحدث به عن مشاهدة اذ لو لم
تكن وقت المعراج زوجته عم ولا في سن الضبط بل لعلها لم تولد بعد وقد قيل
ان المعراج كان قبل البعثة وقيل ان يوحى اليه وقيل بعد مبعثه بخمس سنين وقيل كان
ليلة تسع وعشرين من ربيع قبل الهجرة بسنة وتزوج عائشة رضي الله عنها
وبعد الهجرة وقد تزوجها حديث السن ومنهم من قال المعراج مرارا ان ما رواه
مالك بن صعصعة وهو كان في اليقظة من الحطيم والحجر وقد ورد فيه ذكر البراق و
السير وما رواه ابو ذر رضي الله عنه وكان في من بيت ام هاني وربما اضافه الى المنام صح
عم الى نفسه ان كان سكنه ولم يذكر فيه البراق بل ان جبرائيل اتاه بيده وخرج به ليلا

المعراج

الى السماء قوله في الشهوات واللذات اي المباحة قوله من قبله اي من قبل
الولي بالتفسير المذكور وبهذا تمتاز الكرامة عن الاستدراج وسيمونه اهانة وهو
ما يقع دالة على تكذيب الكذابين كما روي عن مسيلمة الكذاب انه دعا لاعور ليصير عينه
العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وتمتاز ايضا عما يسمونه معونة مثل ما
يظهر من قبل العوام تخليصا لهم عن المحن والبلايا قال رح ومن ههنا قالوا ان الخوارق
اربعة انواع معجزة وكرامة ومعونة واهانة وكانهم لم يذكروا الاستدراج لانه اهانة
بالنظر الى المال ولا السحر اما لانه تخييل وتمويه واراءة بما لا اصل له كما ذهب اليه
كثير من المتكلمين واما لانه راجع الى الاستدراج والاهانة واما الارهاصات فقد
صرح صاحب المواقف بانها من قبيل الكرامات فان الانبياء قبل النبوة لا يقصرون عن
درجة الاولياء قوله والكتاب ناطق بظهورها من مريم حيث ذكر انها حبلت من غير تجعلت
ذكر ووجد عندها الرزق من غير سبب ظاهر وتساقط عليها الرطب الجني من النخلة اليابسة
ولا يجوز ان تجعل ذلك معجزة لزكريا عم حيث لم تقارن دعواه ولا ارهاصات لعيسى
عم والا لما علمت مريم من اين حصل ذلك على انه لا معنى للكرامة الا ظهور الخوارق على يد
العارف بالله وصفاته مقرونا بعمل الصالحات غير مقرون بدعوى النبوة وذكر فيه ايضا
ان صاحب سليمان اتى بعرش بلقيس من المسافة البعيدة قبل ارتداد الطرف
وليس ذلك معجزة لسليمان بل هي كرامة لصاحبه بعين حاضر وهو آصف بن برخيا وزير
سليمان وقيل كاتبه ولكن قد يقال انه اسم اسلوم وانا في على الاشهر لانه قبل انه الخضر عليه السلام وقيل جبرائيل او ملك ايده

٩٨

اسمه نغ وقيل سليمان نغ قوله بينا رجل يسوق بقرة كلمة بين ظرف لازم
الاضافة الى المفرد لكنها قد يضاف الى الجملة فيكفّ فيها بالكافة لان الاضافة الى الجملة
كلا اضافة او بالالف لانها قد يكون للوقف كما في انا فيقع غناء بها ويقع بعدها ح
الجملة الاسمية والفعلية كما في بيت الحماسة قوله فبينا نسوس الناس والامر
امرنا اذا نحن فيهم سوقة نتنصف وقد جاء اضافة بينا الى المصدر كقوله بينا
جانعة الكماة وروغة يوما اتيح له جرى سلقع ولتضمنها معنى الشرط لم يكن له
بد من جواب صح دخول اذا واذا المفاجأة في جوابها وعاملها جوابها اذا لم يدخل كلمة
المفاجأة واذا دخلت فان جعلت ظرف مكان كما هو مذهب المبرّد فهي ظرف
مكان لما بعدها وبين ظرف زمان كما هو مذهب الزجاج فاما ان يجعل خارجة
عن الظرفية مضافة الى ما بعدها مرفوعة على الابتداء ويجعل بين جزء الها مقدما
عليها او يجعل حرفا لا اسما كما ذهب اليه بعضهم وهو مختار نجم الائمة رضي الدين
او يحكم بزيادتها وكونها للمفاجأة والعامل في بين على هذين الوجهين ما بعد اذ
واذا كذا ذكره نجم الائمة وقد يجعل العامل في بين معنى المفاجأة قوله وسماع
سارية كلامه جعل ذلك كرامة لسارية والاظهر ان يجعل كرامة لعمر لرؤيته الجيش
من بعيد حيث وصل كلامه الى سمع سارية وليس لسارية الا ادراك ما وصل الى
سمعه فتدبر قوله والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي عم
معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل احاد امته لدلالته على صدق دعوته وحقيقة نبوته

حيوة الخضر والياس

نبوته فبهذا الاعتبار جعل معجزة له والا فقد عرفت ان حقيقة المعجزة بحسب ظهورها على
يد المدعي ومقارنتها للتحدي قوله ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عم كانه جعل
عيسى عم مع وجود غيره من الانبياء بعد نبينا كما ذكره العظماء من العلماء على ان
اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء والخضر والياس في الارض وعيسى وادريس
في السماء كذا ذكره اما لان حيوة عيسى عم ونزوله الى الارض واستقراره
فوقها مر قد ثبت بالاحاديث الصحاح بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يسمع فيه خلاف
بخلاف غيره واما لانه لما لم يكن لهم وجود على الارض كساير الاحياء في وقت
الاوقات لم يعد هم من الموجودين بعد نبينا وجودا مطلقا ثم لا يخفى ان المقصود
بيان التفاصيل فيما بين الخلفاء الاربعة وانهم افضل الصحابة الاحياء بعد النبي
عليه لما كثر من الاحاديث الصحاح في مناقبهم وفضايلهم واستمر المراء والخلاف في
تعيين افضلهم وفي خلافتهم ومن هنا ادرجوا مباحث الامامة في علم الكلام مع
خروجها عن مقاصده فلو اريد كل بشر موجود بعده عم حصل المرام واستقام
الكلام واما فضله على التابعين ومن بعدهم من الامم فمع خروجه عن المقصود
بينهم من فضلهم على الصحابة رضي الله عنهم اذ لا شبهة لاحد في ان خير القرون قرنه
عليه السلام وان الصحابة افضل الامة بل قد اشتهر ذلك حتى كاد يلحق بالضروريات
الدينية وكذا كون هؤلاء الاربعة افاضل الصحابة واكابرهم وقد اشتهر ذلك
فيما بين القضي ... قال كنا نخير في زمن النبي عم لا نعدل بابي بكر احدا ثم عمر ثم عثمان ... قوله الخلفة ... اي

الناس خير بعد النبي عم قال ابو بكر رضي الله عنه ثم قلت ثم من قال عمر رضي الله عنه
فاذا كانت الصحابة افضل الامة بل افضل جميع الامم **قوله** من غير تلعثم اي تمكث
وتوقف كما روي انه عم ما عرضت الايمان على احد الا وكان له كبوة غير ابي بكر فانه
لم يتلعثم واما عدم تردده في امر المعراج فقد روي انه عليه السلام كان نائما في
بيت ام هاني بعد صلوة العشاء فاسري به ورجع من ليلته وقص القصة على ام هاني
وقال لي مثل النبيون فصليت بهم وقام ليخرج فتشبثت ام هاني بثوبه فقال عم مالك
قالت اخشى ان يكذبك قومك ان اخبرتهم فقال وان كذبوني فخرج فجلس اليه
ابو جهل فاخبره رسول الله بحديث الاسراء فقال ابو جهل يا معشر كعب بن لوي
هلم فحدثهم فمن بين مصفق وواضع يده على راسه تعجبا وانكارا وارتد ناس
ممن كان امن به وسعى رجال الى ابي بكر رضي الله عنه فقال ان كان قال ذلك فقد صدق
قالوا اتصدقه على ذلك قال اني لاصدقه على ابعد من ذلك فسمي الصديق **قوله**
الذي فرق بين الحق والباطل يشير الى وجه تسميته بالفاروق وكانه رضي الله عنه
لفرط مهابته وغاية تصلبه في الدين كان الناس يهابونه فلا ياتونه بباطل الدعوى
في زور الشهادة فلا يجري بين يديه الا كلمة التصديق فلا ينطق فصله الا على
مفصل الحق **قوله** ولم تحد بهذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال حتى يكتفي
فيه بالظن ويضطر الى ترجيح احد طرفيه ليعمل بموجبه وليس التوقف فيه مخلا بشيء
من الواجبات الدينية والدنياوية اذ لا يجب ان يكون افضل حتى يكون التوقف تضليلا

تضليلا للصحابة رضي الله عنهم فالاولى التوقف احترازا عن تفضيل المفضول وتفضيل
المفضول **قوله** كانوا متوقفين في تفضيل عثمان رضي الله عنه بل قد مال بعض
منهم الى تفضيل علي رضي الله عنه **قوله** فللتوقف جهة لان الثواب عندنا فضل من الله
وليس جزاء من الطاعة حتى يستدل بكثرتها على كثرته فلا مطمع في معرفتها من جهة
العقل والاخبار من الطرفين مع كون اكثرها احادا متعارضة فالوجه اتباع
السلف وللتوقف جهة **قوله** وان اريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل
فلا لان فضائل كل واحد منهم كانت معلومة لاهل زمانه وقد نقل الينا سيرهم
وكمالاتهم فلم يبق للتوقف بعد ذلك وجه سوى المكابرة وتكذيب العقل
فيما يحكم ببداهته بهذا والمنقول عن بعض المتاخرين انه لا جزم بالافضلية بهذا
المعنى ايضا اذ ما من فضيلة يروى لاحدهم الا ولغيره مشاركة فيها وبتقدير
اختصاصه بها فقد يوجد لغيره ايضا اختصاص بغيرها على انه يمكن ان يكون فضيلة واحدة
ارجح من فضائل كثيرة اما لشرفها في نفسها ولزيادة كميتها **قوله** في سقيفة
بني ساعدة من اسماء الاسد ومنه سمي الرجل وبنو ساعدة قوم من الخزرج
والسقيفة بوزن الصحيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة وهي بمنزلة الدار
لهم **قوله** بعد توقف كان منهم منه وذلك لانه لم يتفرغ قبل ذلك للنظر والاجتهاد
لغشية الكآبة والحزن على مفارقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما افاق
وتامل دخل فيما دخل فيه الجماعة **قوله** وترك الخلافة شورى بين ستة اي جعلها

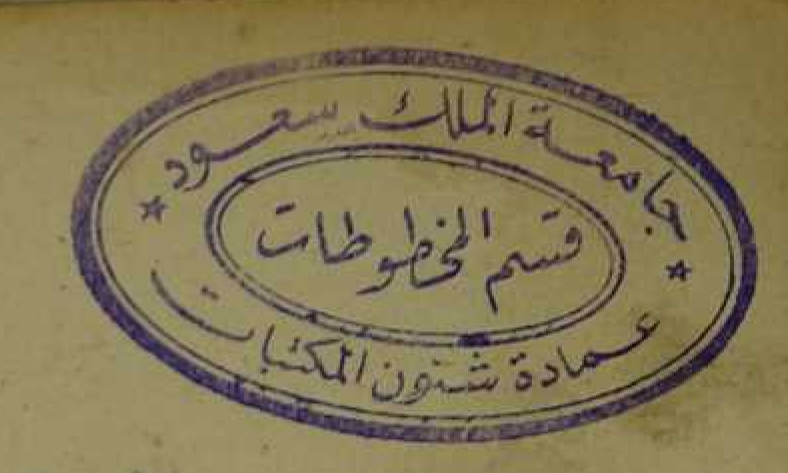
حا فللتوقف [illegible]

٦

بينهم يتشاورون ويعينون من هو احق بها منهم بحسب رايهم وانما جعلها كذلك لانه
رآهم افضل ما عداهم واحق بالخلافة من غيرهم وقال في حقهم مات رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهو منهم راضي ولم يترجح في نظره احد منهم فاراد ان يستظهر
براي غيره في التعيين ولذلك قال في حقهم ان انقسموا اثنين واربعة فكونوا
مع الاربعة وان ثلثا وثلثا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن ومما وقع من المخا
لفات والمحاربات يعني انه قد روي ان جماعة من الصحابة قد امتنعوا عن نصرة
علي و[illegible] الخروج معه الى الحروب وجاربه فرق منهم ومن ساير المسلمين كحرب
الجمل وحرب صفين وحرب النهروان فدل ذلك على عدم صحة خلافته والا لزم
تضليل الصحابة وتفسيقهم فاجاب بان ذلك لم يكن عن نزاع في خلافته بل كان
عن خطاء في الاجتهاد كحرب معاوية انكروا عليه بترك القود من قتلة عثمان رضي الله عنه
بل زعموا انه مال على قتله والمخطي في الاجتهاد لا يضلل ولا يفسق **قوله** ولعل المراد
ان الخلافة اه والاقرب ان يقال حقيقة الخلافة اعني النيابة عن رسول الله في
اداء وظايف الدين واقامة حدوده من غير متابعة سلطان الهوى والتوسل
بذلك الى جلب الملاذ الدنياوية والاغراض التخيلية كما هو شان الملوك ثلثون سنة
قوله واما الخلاف في انه يجب على الله كما ذهب اليه الامامية والاسماعيلية او على
الخلق بدليل سمعي وهو مذهب اهل السنة او عقلي وهو مذهب المعتزلة والزيدية
واعلم ان الخوارج لم يجبوا نصب الامام لكن طائفة منهم اوجبه عند الفتنة وطائفة اخرى

اخرى عند الامن الا انه لم يعبأ بخلافهم ولما عرفت من انهم خوارج عما انعقد عليه زمان
الجاهلية كما لم يكن لهم ملة وخلقه يجتمعون على [illegible] ويتقطعون على مراسمها لم يكن لهم
ايضا امام مطاع تقوم فيما بينهم بالانصاف والانتصاف ولهذا كانوا كالذئاب
الشاردة والاسود الضارية لا يبقي بعضهم على بعض ولا يتعبد على سنة ولا فرض
فمن لم يعرف امام زمانه وانه في ظل امانه فلا عاش عيشة جاهلية فقد مات ميتة
جاهلية **قوله** قد جعلوا اهم المهمات نصب الامام قال رح لما توفي النبي عم خطب
ابو بكر رضي الله عنه فقال ايها الناس من يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن يعبد اله
محمد فانه حي لا يموت لابد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله
فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت ولكن ننظر في هذا الامر **قوله** فان قيل
فليكتف بذي الشوكة والرياسة العامة اماما وكان او غيره يريد انما ذكرتما
يفيد عموم الرياسة الدنياوية واما شمولها لامر الدين على ما هو المعتبر في
الامام فلا **قوله** بناء على ان الامام اعم بان لا يشترط في الخلافة شرايط مثل ان
يكون مجتهدا في الاصول والفروع شجاعا ذا راي له سعي في امر الحرب وترتيب الجيوش
وسد الثغور وغيرها ولا يشترط في الامام كذلك **قوله** واما بعد الخلفاء العباسية
فالامر مشكل اذ لم يتفق الامة بعدهم ان يلي امرهم قرشي بجميع شرايط الامامة فيلزم
تضليلهم وترك الواجب عليهم وربما اجاب رح بانه انما يلزم الضلالة لو تركوه عن
قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار قال وههنا بحث اخر وهو انه اذا لم يوجد امام

الحرب نخ



على شرايط وتابع طائفة من اهل الحل والعقد قرشيا فيه بعض الشرايط من غير نفاذ
لاحكامه وطاعة من العامة لاوامره وشوكة بها يتصرف في مصالح العباد ويقدر
على النصب والعزل لمن اراد فهل يكون ذلك اتيانا بالواجب وهل يجب على ذي الشوكة
العظيمة من ملوك الاطراف المتصفين بحسب السياسة والانصاف ان يفوضوا
الامر اليه بالكلية ويكونوا لديه كساير الرعية ام قد تك غير معلوم قوله محمد الباقر
سمي به لتبقره في العلم اي توسعه فيه والكاظم من كظم الغيظ اجترعه ومن الكظوم
بمعنى السكوت فيظهر ويملا الدنيا لا انكار عليهم في انه سيظهر المهدي و
يملك الامر سبع سنين ويملا الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا وانه
من عترته من ولد فاطمة اجلى الجبهة اقنى الانف يواطئ اسمه اسمه والسم ابيه اسم ابيه
عم لما ورد من الاخبار الدالة على ذلك وانما الانكار عليهم في انه مخلوق الان
مختف ممتد عمره امتدادا خارجا عن المعتاد وانه امام زمانه مدة حيوته وانه ابن
الحسن العسكري قوله ومع عدم القطع بعصمته يعني انه قد ثبت باجماع الصحابة
امامة ابي بكر مع عدم الاجماع على انه غير واجب العصمة فلو كانت العصمة شرطا
للامامة لكان الاجماع على امامته اجماعا على عصمته لكان واجب العصمة مقطوعا
الامر بذلك والواقع خلافه وبهذا التقدير يسقط ما قيل من انه لا معنى للاجماع
على عدم وجوب العصمة بل حاصله يرجع الى دعاء الاجماع على عدم اشتراط
العصمة وهو عند الخصم وما توهم من ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة على

قوله

على ان عدم العلم منا غير مفيد ومن الصحابة ثم قوله وغير المعصوم ظالم اما لنفسه
او لغيره ايضا قوله فلا ينال الامامة كما هو المراد بالعهد في الاية بقرينة قوله تع
اني جاعلك للناس اماما ومن ذريتي وفيه منع اذ قد ذهب اكثر المفسرين الى
ان المراد عهد النبوة فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما اذ ربما يكون مرتكبا
لمعصية غير مسقطة للعدالة مثل الصغاير من غير اصرار او كانت مسقطة وقد تاب
عنها واصلحها وعلى التقدير بن فهو غير معصوم اذ العصمة عندنا عبارة ان لا يخلق
الله الذنب في العبد واما تفسيرها بملكة تمنع من الفجور فهو لا يستقيم على اصل اهل
السنة لكن الشارح تسامح في شرح المقاصد بوسعة ظ في الجواب فقال غير المعصوم
اي من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا عن ان يكون
ظالما فان العصمة اعم من الظلم فليس كل عاجز ظالما على الاطلاق ومبناه على
ما ذكره مهنا من ان الظلم ارتكاب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة و
الاصلاح لا على ما توهم من ان الظلم هو التعدي على الغير اذ لا يخفى فساده قوله و
هذا معنى قولهم هي لطف من الله تع لا يخفى عليك انه انسب بتفسيرها بالملكة قوله
لا يزيل المحنة على ما امتحن به الا انسان كالبلية لما ابتلي به اي يخبر هل يصبر ام يجزع والمراد
بها التكليف باعتبار انه يمتحن به العباد كما قال ليبلوكم ايكم احسن عملا قوله واما في
الشورى فالكل بمنزلة امام واحد وربما توهم بان معنى جعل الامامة شورى بين
عدد نصب جميعهم اماما يتشاورون في الاحكام ويقيمون باتفاقهم حدود الاسلام

وهو خلاف المشهور من معنى هذا اللفظ وخلاف ما اشتهر من عمر رضي الله عنه
وخلاف ما ذكره رحمه الله من ان جعل الامر شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف
غير متعين فيتشاورون ويتبعون على احدهم قوله مسلما اذ ولاية الكافر غير صالحة
حرا اذ ولاية للعبد ذكرا اذ المرأة قاصرة الولاية عاقلا بالغا اذ المجنون والصبي
ليسا من اهل الولاية قوله والسلف كانوا ينقادون لهم قلنا ان اجماعا منهم على صحة
امامة اهل الجور والفسق قوله فبقاؤه اولى لان الرفع اعسر من الدفع وفيه
ضعف لان عدم اشتراط العصمة لا يدل على عدم اشتراط العدالة كيف وقد صرحوا
بانه شرط اذ الامام متصرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم والفاسق لا تومن
ان التصرف فيها لا على وجه الشرع فيضيع الحقوق قوله فجميع مسائل الفقه كذلك لكن
المتكلم كما عرفت انما يبحث عن العقايد لا عن كل ما يجب الاعتقاد بحقيقته قوله والا
مامة جعلها من مقاصد علم الكلام وان كانت هي ايضا من الفروع عندنا بناء على
ان نصب الامام من الافعال الواجبة علينا لما ان السلف الحقوا مباحثها باواخر الكتب
الكلامية بناء على انها قد شاع بسببها خرافات من اهل البدع والاهواء في حق كبار
الصحابة والائمة المهتدين فناسب لمطاعن عنهم بمباحث الكلام صونا لعقايد المسلمين
عن الزيغ في الدين بسبب الميل الى ما يحكونه ويحكون ويلحقونه ويسترون بل قد ادرجوا ها
في تعريف الكلام فقالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد
على قانون الاسلام بل هي من مباحث هذا العلم حقيقة على راي الشيعة القائلين بوجوب

بوجوب نصب الامام عليه تع قوله لا يبلغ مد احدهم ولا نصيفه المد ربع الصاع و
النصيف مكيال دون المد وهي بمعنى النصف ايضا كالعشير بمعنى العشر اي لا يبلغ
اجر انفاق احدكم مثل الاحد من ذهب اجر انفاق احدهم مدا من الطعام ولا
نصيفا منه وذلك لصدق نيتهم وخلوص طويتهم ما مع تهم من البوس والعسر قوله
لا تتخذوهم غرضا من بعدي اي هدفا ترمونهم بالمنكرات والفواحش قوله فبحبي
احبهم اي بسبب حبي او ملتبسا بحبي وكذا قوله فببغضي قوله فلانه يعلم احوال الناس
ما لا يعلمه غيره فلعله كان منافقا هذا اذا كان الملعون معينا واما اذا كان غير معين
فقد قيل انه يجوز اللعن عليه كقوله عم لعن الله الواصلة والمتواصلة والواشمة
والمتواشمة والسرعية ان ذلك ليس بلعن على احد في الحقيقة بل هي نهي عن الفعل
الذي رتب اللعن عليه وبيان لقبحه وايجابه بعد فاعله عن رحمة الله وشفاعة رسول عم
قوله نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية فمنهم من قال بالاول
بناء على ان النبوة تكميل للغير والتكميل بعد الكمال وفوقه ومنهم من قال الى الثاني زعما بان الاكمل
الولاية عبارة عن العرفان بالله وصفاته وقرب صاحبها منه زلفى وكرامة عنده والنبوة
عبارة عن السفارة بينه وبين عبده وتبليغ احكامه اليه والقيام عدمه متعلقة بمصلحة
العبد وقيل للولاية مراتب متفاوتة وانما التردد بين ولاية النبي عم ونبوته و
الترجيح من جهة ان نبوته متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بالوقت وهذا
قريب فان قلت هذا البحث من مقاصد الفن فكان ينبغي ان يورده في مباحث الفن قلت

مطلب جواز اللعن وعدمه

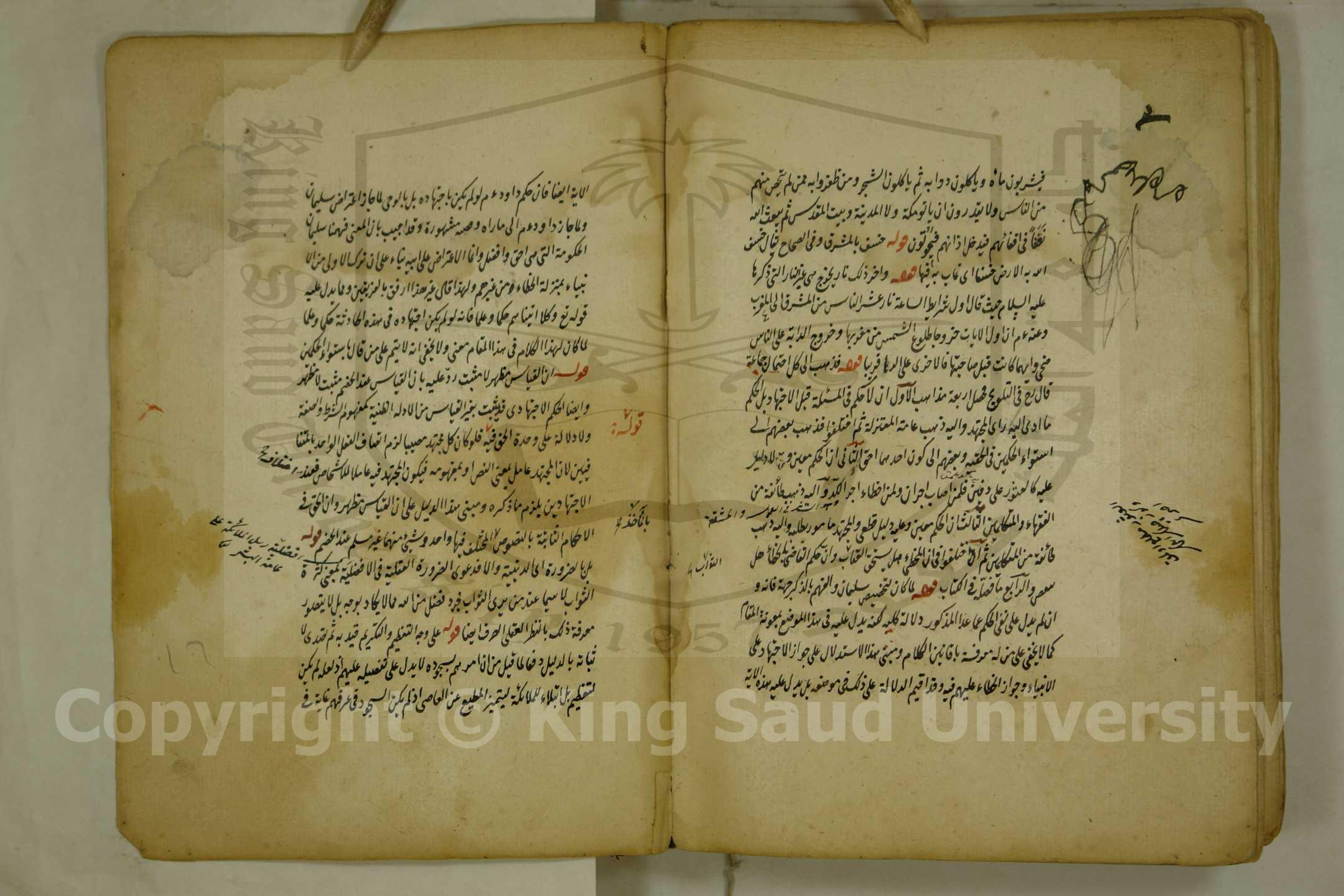
لو سلم فليس جميع المباحث التي اشار اليها بعد الفراغ من مقاصد الفن خارجة عن الفن
بالكلية بل غايتها انها ليست من مهماته ومعظم مقاصده وسيتلى عليك نبذ من المسائل
من هذا الجنس فلا تغفل **قوله** عصمة منها اي حفظه اما الا بان لا يخلق فيه الذنب او بوفقه
للتوبة والاصلاح على ان عدم لحوق ضرر الذنب بان يغفره بفضل رحمته لا يستلزم
سقوط التكليف عنه كما في الذنب المغفور **قوله** المراد بالنص ليس ما يقابل الظاهر آه
اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه في اصطلاح اصول الفقه وان تايد
ذلك بشهادة السوق تسمى نصا فان انضم الى ذلك ما يدفع احتمال التاويل والتخصيص
يسمى مفسرا وان نحقه ما يدفع احتمال النسخ يسمى محكما فاذا لم يظهر فان كان ذلك لعارض
يسمى خفيا وان كان لنفس اللفظ فان كان بما يدرك عقلا يسمى مشكلا او نقلا يسمى
مجملا وان لم يدرك اصلا يسمى متشابها وكل واحد من هذه الاقسام تقابل ما بازائه
على الترتيب والمراد بالنصوص ههنا الفاظ القران والحديث والمراد من ظواهرها
ما يدل عليه بحسب الاوضاع اللغوية على الاستعمال الشايع وهذا لا ينافي خفاء المراد
بوجه ما النصوص القطعية من الكتاب والسنة المتواترة مثل المحكم والمفسر منهما واما
الظاهر والنص فيحتمل منكرهما ولا يكفر اذ لا يفيدان اكثر من الظن على الاصح
قوله بحشر الاجساد فان محكم التنزيل ناطق به وكذا دل الحديث عليه بعبارات لا
تقبل التاويل حتى صار ذلك من ضروريات الدين فانكاره مكابرة محضة وتكذيب
للدين صريح وتاويل النصوص الدالة عليه بالامور الروحية كما التزمه الحكماء الاخرى والفلاسفة **قوله** يبتني على الاكتفاء ان ثم

مطلب حشر الاجساد من الضروريات فمنكره كافر

حرمة الخمر تابعة لمصلحة الوقت وصوم رمضان امر تعبدي فقد مهما لا ينافي الحكمة كما في
الاحكام السالفة **قوله** وعن محمد انه لا يكفر هو الصحيح ولعل هذا مبني على الخلاف في ان
من استحل حراما لغيره هل يكفر ام فان حرمة وطي الحائض لمجاورة الاذى **قوله**
وفي استحلال اللواطة بامراته لا يكفر على الاصح لانه مجتهد فيه **قوله** كذا لو امر رجلا
بان يكفر بالله او عزم على ان يامره يكفر لانه رضي بالكفر والرضى بالكفر سواء كان
بكفر نفسه او بكفر غيره كفر **قوله** والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة اي من توجه
قبلتنا وصلى صلوتنا ثم انه لا كلام فيما ذكره من الاشكال الا ان انظار القايل بالكفار فيه
من قال بامثاله لا يقول بتلك القاعدة يفصح عن ذلك كلام المواقف حيث مهد تلك القواعد
لجمهور المتكلمين والفقهاء واثبتها بدليلها ثم اورد مخالفتها وفصل المواضع التي يكفر
فيها بعضهم بعضا واجاب عنها محافظة على تلك القاعدة **قوله** ومنهم من يزعم ان له رئيا
من الجن وتابعة يقال لفلان رئي من الجن على فعيل اي مس ولفلان تابعة اي قرين من
الجن يتبعه والتاء للنقل ويصدقهم ما روي انه عليه السلام سئل عن الكهان فقال
ليسوا بشيء فقالوا يا رسول الله فانهم يحدثون احيانا بشيء يكون حقا فقال عليه السلام
تلك الكلمة من الحق يخطفها الجني فيقرها في اذن وليه قر الدجاجة فيخلطون فيها اكثر
من مائة كذبة **قوله** من ان الشيئية يرادف الوجود يريد تلازمهما **قوله** مبني على
تفسير لفظ الشيء انه الموجود كما ذهب اليه الجاحظ ومعتزلة البصرة او ما يصلح
ان يعلم ويخبر عنه على ما وقع في كلام جار الله ونقل منه عن سيبويه وبعضهم جعله اسما للجسم وبعضهم للقائم وبعضهم

للحادث قوله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما فانه اذا كان مجرد
المرور نافعا فالتضرع والابتهال اولى بان يكون نافعا على انه لا قائل بالفصل قوله
وهذه اجابة فان قلت لم لا يجوز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين في قضاء الله
تع من غير ان يترتب هذا على دعائه قلنا يأباه ترتبه على دعائه كما قال الله تع قال رب
انظرني الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم قوله
قال حذيفة هي في الاصل تصغير حذفة واحدة الحذف وهي غنم سود صغار من غنم الحجاز
واسيد فعيل من اسد الرجل بالكسر صار كالاسد في اخلاقه وغفار بكسر الغين
المعجمة ابو قبيلة من كنانة فيهم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم غفار غفر الله لها و
اسلم سالمها الله وعصية عصت الله ورسوله قوله فذكر الدخان عن حذيفة انه قال
يا رسول الله وما الدخان فتلا عم قوله تع فارتقب يوم تاتي السماء بدخان يغشى الناس
وقال يملأ ما بين المشرق والمغرب ويمكث اربعين يوما وليلة اما المؤمن فيصيبه كهيئة
الزكمة واما الكافر فكالسكران يخرج من منخريه واذنيه ودبره وعن علي رضي الله عنه
يدخل اسماع الكفرة حتى يكون رأس احدهم كرأس الحنيذ ويكون الارض كلها كبيت
واحد اوقد فيه ليس فيه خصاص قوله والدجال قد ورد في الروايات انه رجل
جسيم فيه فحج اجلى اعور شاب جعد الشعر جعد قطط كان عينيه عنبة طافية مكتوب بين
عينيه ك ف ر يقرؤه كل مؤمن قاري يخرج من ارض بالمشرق يقال لها خراسان
يتبعه اقوام كان وجوههم المجان المطرقة ويتبعه يهود اصفهان في سبعين الفا عليهم الطيالسة

الطيالسة يمكث في الارض سبعين يوما يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وسائر
ايامه كسائر الايام ثم ينزل عيسى عم فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله قوله والدابة
قيل هو جمل والاكثرون على انها دابة لها اربع قوائم روي ان لها رأس ثور وعين خنزير
واذن فيل ولون نمر وصدر اسد وخاصرة هرة وقرن ايل وقوائم بعير بين كل
مفصلين اثني عشر ذراعا وفي الحديث ان طولها ستون ذراعا وعن ابي هريرة رضي
الله عنه ان فيها كل لون وما بين قرنيها فرسخ للراكب وفي الحديث انها تخرج من صفا
اول ما يبدو رأسها ذات وبر وريش لا يدركها طالب ولا يفوتها هارب قوله و
طلوع الشمس من مغربها عن ابي ذر رضي الله عنه قال رسول الله عم حين غربت الشمس
اتدري اين تذهب هذه قلت الله ورسوله اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش
فيستأذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد ولا تقبل منها وتستأذن فلا يؤذن لها
ويقال لها ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله تع والشمس تجري لمستقر لها
قال مستقرها تحت العرش قوله ونزول عيسى عم ابن مريم رح وفي الحديث انه ينزل
عند المنارة البيضاء شرقي دمشق بين مهرودتين واضعا كفيه على اجنحة ملكين اذا
طأطأ رأسه قطر واذا رفعه تحدر منه مثل جمان كاللؤلؤ فلا يحل لكافر يجد ريح نفسه الا مات
ونفسه ينتهي حيث ينتهي طرفه قوله ويأجوج ومأجوج وهما من ولد يافث وعن محمد رسول
الله عم في وصفهم لا يموت احد منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه كلهم قد حملوا السلاح
قيل هم صنفان طوال مفرط الطول وقصار مفرط القصر روي انهم يأتون البحر



فيشربون ماءه ويأكلون دوابه ثم يأكلون الشجر ومن ظفروا به ممن لم يتحصن منهم
من الناس ولا يقدرون ان يأتوا مكة ولا المدينة وبيت المقدس ثم يبعث الله
نغفا في اقفائهم فيدخل اذانهم فيموتون **قوله** خسف بالمشرق وفي الصحاح خسف
الله به الارض خسفا اي غاب به فيها **قوله** واخر ذلك نار تخرج من قعر عدن التي ذكرها
عليه السلام حيث قال اول اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب
وعنه عم ان اول الايات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس
ضحى وايهما كانت قبل صاحبتها فالاخرى على اثرها قريبا **قوله** فذهب الى كل احتمال جماعة
قال رح في التلويح تحصل اربعة مذاهب الاول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم
ما ادى اليه رأي المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى
استواء الحكمين في الحقية وبعضهم الى كون احدهما احق الثاني ان الحكم معين ولا دليل
عليه كالعثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من
الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مامور بطلبه واليه ذهب
طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطئ هل يستحق العقاب وان حكم القاضي بالخطأ هل
ينقض والرابع ما فصله في الكتاب **قوله** لما كان تخصيص سليمان والفهم بالذكر حجة فانه و
ان لم يدل على نفي الحكم عما عدا المذكور دلالة كلية لكنه يدل عليه في هذا الموضع بمعونة المقام
كما لا يخفى على من له معرفة باساليب الكلام ومبنى هذا الاستدلال على جواز الاجتهاد على
الانبياء وجواز الخطاء عليهم فيه وقد اقيم الدلالة على ذلك في موضعه بل يدل عليه هذه الاية

الاية ايضا فان حكم داود عم لو لم يكن باجتهاده بل بالوحي لما جاز اعتراض سليمان
ولما جاز داود عم الى ما راه وقصته مشهورة وقد اجيب بان المعنى فهمنا سليمان
الحكومة التي هي احق وافضل وانما الاعتراض على ابيه بناء على ان ترك الاولى من الا
نبياء بمنزلة الخطاء من غيرهم ولهذا قال غير هذا ارفق بالفريقين ومما يدل عليه
قوله تع وكلا اتينا حكما وعلما فانه لو لم يكن اجتهاده في هذه الحادثة حكما وعلما
لما كان لهذا الكلام في هذا المقام معنى ولا يخفى انه لا يتم على من قال باستواء الحكمين
قوله ان القياس مظهر لا مثبت رد عليه بان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر
وايضا الحكم الاجتهادي قد يثبت بغير القياس من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة
ولا دلالة على وحدة الحق فيه فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين
لان المجتهد عامل بمعنى النص او بمفهومه فيكون المجتهد فيه عاملا للاشخاص فعند
الاجتهاديين يلزم ما ذكره ومبنى هذا الدليل على ان القياس مظهر وان الحق في
الاحكام الثابتة بالنصوص المختلف فيها واحد وشيء منهما غير مسلم عند الخصم **قوله**
بل بالضرورة اي الدينية والا فدعوى الضرورة العقلية في الافضلية بمعنى كثرة
الثواب لا سيما عند من يرى الثواب بمجرد فضل من الله تعالى لا يكاد يوجه بل لا يتصور
معرفة ذلك بالنظر العقلي الصرف ايضا **قوله** على وجه التعظيم والتكريم قيد به ثم تصدى لا
ثباته بالدليل دفعا لما قيل من ان امرهم بسجوده لا يدل على تفضيله عليهم اذ لعله لم يكن
لتعظيم بل ابتلاء للملائكة ليتميز المطيع عن العاصي اذ لم يكن السجود في عرفهم غاية في

التواضع والخدمة بل بمنزلة السلام في عرفنا فان دلالة امثال ذلك دلالة عرفية تختلف باختلاف العرف والعادة ويحتمل ان يكون سجودهم لله تع وادم بمنزلة القبلة فدفع هذه الاحتمالات بان قوله تع كرمت يدل على ان اسجادهم تكرمة اذ لم يسبق ما يدل على هذه التكرمة سوى الامر بالسجود فيكون تفضيلا له عليهم **قوله** الا ان كل احد من اهل السنة ان آدم فانه تع قال للملائكة على صورة المشاورة اني جاعل في الارض خليفة تأملوا في حال آدم عم فلم يتنبهوا على وجه الحكمة في استخلافه ولم يردوا الامر الى علمه تعالى وقضائه فقالوا اتجعل فيها خليفة من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك تعجبا من استخلاف المفضول مكان الفاضل واستبدال اهل الطاعة باهل المعصية مع احاطة علمه وكمال الحكمة تعالى فالله سبحانه علم آدم الاسماء كلها ارادة تفضيله عليهم واعلام وجه الحكمة في فعله ثم عرض المسماة على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين فيما زعمتم من انه لا حكمة في استخلاف آدم فلما عجزوا عن الجواب وقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا قال يا آدم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم بهتوا وتنبهوا بخطائهم وعلموا ان الخير ما اختاره الله تع وان الفضل بيده يؤتيه لمن يشاء فدل الاية على فضله عم عليهم اجمعين فيكون جميع الانبياء افضل من جميعهم اذ لا قائل بالفصل **قوله** وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة يريد ان المراد بآل ابراهيم اسماعيل واسحاق واولادهما ويدخل فيه نبينا عم وبآل عمران موسى وهارون ابنا عمران بن يصهر او عيسى ومريم بنت عمران بن ماثان

ماثان

ماثان والعالمين عام لاجناس ما سوى الله تع فدل الاية بظاهرها على تفضيل آل ابراهيم وفيهم من عوام البشر على العالمين وفيهم رسل الملائكة وقد خص من الاية بالاجماع تفضيل عوام البشر على رسل الملائكة فبقيت معمولة فيما سوى ذلك والعام اذا خص منه البعض يفيد الظن فيما عداه والظن كاف لغرضنا اذ لا ندعي في هذه المسئلة ازيد من الظن اذ لا قاطع فيه لا نفيا ولا اثباتا وهذا هو المراد من كون المسئلة ظنية الا فالكلام في انها من الاصول الاعتقادية والمسائل العلمية والاكتفاء بالظن والتخمين ليس الا للعجز عن القطعي واليقين ثم المذكور في شرح المقاصد انه خص من آل ابراهيم وآل عمران على ما قيل رسل الملائكة وهو ظ **قوله** ولا شك ان العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل لا يقال عبادة الملائكة اكثر وادوم اذ هم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخلاص الذي به قوام العمل ويرجى قبوله فيهم اصدق ويقينهم اقوى لان طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة لا المراسلة وهم من البشر التقي وعلمهم ازكى لانا نقول قد ثبت بالحديث ان افضل الاعمال احمزها والترجيح بالكثرة والدوام غير مفيد لان كثرة الثواب ليست بكثرة العمل الا يرى ان كلمة الشهادة يترتب عليها من الثواب ما لا يترتب على ما يزيد عليها من الطاعات اضعافا مضاعفة وباقي الصفات كونها اقوى وازيد في الملائكة غير مسلم وما ذكر في بيانه لا يفيده بالنسبة الى الانبياء على ان الايمان بالغيب افضل **قوله** والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية فان الملائكة

الفلسفية

عندنا ليست من قبيل المجردات بل لا بد ان يكون من قبيل الاجسام وكون كمالهم
بالفعل ايضا بمعنى انهم ليس لهم كمال متوقع ... عندنا وايضا علمهم بالكوائن ماضيا
واتيا غير مسلم وباقي المقدمات مسلمة عندنا ايضا فنقول جميع الادلة المذكورة
فيما بعد لو فرض صحتها وتمامها لا يدل الا على كثرة فضايلهم وكمالاتهم لا على اكثرية
ثوابهم عند الله تع كما هو المط الذي يجتهد في اثباته خففنا الله الفوز بهذا المرام كما وفقنا
لاختتام الكلام ثم الحمد حق الحمد لمن له حق الحمد والشكر جل الشكر
لمن له كمال الشكر والصلوة اطراه لمن افلح من
اطرائه محمد خير البرية وعلى
متبعيه على الملة الحنيفية
السمحة البيضاء
النقية ثم
بعون الله و
حسن تو
فيقه

وقع الفراغ على كتابته يوم الثلثاء
في شهر صفر المظفر سنة خمس وستين
وتسعمائة لكتبة علي السلانكي

كماله وتمامه

الملة الابراهيمية على قوله ملة ابراهيم حنيفا

الطاهرة عن الضعف والضلال